



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.













# Forschungen

zur

## Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

---

Herausgegeben

von

**Dr. A. Ehrhard,**                      und                      **Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-  
lichen Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz).

---

**Sechster Band.**

**1. und 2. Heft:**

**Dr. Heinrich Brewer S. J.**

**Kommodian von Gaza**

Ein Arelatensischer Laiendichter  
aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.

---

**Paderborn.**

**Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.**

**1906.**

# **Kommodian von Gaza**

**Ein Arelatensischer Laiendichter  
aus der Mitte des fünften Jahrhunderts.**

**Von**

**Heinrich Brewer S. J.**

**Phil. Dr.**



**Paderborn.**

**Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.  
1906.**

STANFORD UNIVERSITY  
LIBRARY  
STACKS

FEB 18 1970

*P. 100*

*5.*

*1.6*

*1.100*



## Vorwort.

---

Die vorliegende Schrift ist die Einlösung eines in der Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1899) 759 gegebenen Versprechens, dessen Erfüllung sich infolge Berufsarbeiten und vorbereitender Studien und Reisen für eine Ausgabe des Ambrosiaster im Corpus Script. Eccl. Vindob. verzögert hat. Schon vor mehr als zwei Jahren hatte ich den ersten Teil derselben, welcher das Zeitalter Kommodians behandelt und die wesentlichsten Ergebnisse meiner Studien über den Dichter enthält, der Redaktion der „Forschungen“ zur Veröffentlichung übersandt. Daß ich nunmehr das Ganze biete, danke ich einer Anregung Professor Ehrhards, welcher eine Trennung der übrigen Abschnitte sowohl im Interesse der Stoffübersicht als der Beweiskraft meiner neuen Datierung für unratsam erachtete. Es war anfänglich meine Absicht, zugleich einen kurzen sachlich-sprachlichen Kommentar zu den einzelnen Dichtungen zu geben. Mehrere Gründe haben mich indes davon absehen lassen: einmal die Notwendigkeit, den für die Beiträge in diesem Publikationsorgan bestimmten Umfang nicht allzuweit zu überschreiten, sodann die Voraussetzung, daß das rege Interesse an Kommodian auch in Zukunft gleich schätzbare Spezialuntersuchungen, wie die von J. M. Heer in der Römischen Quartalschrift (1905) geführten, erhoffen lasse, endlich die Erwägung, daß ein Kommentar besser mit einer neuerdings revidierten Textausgabe zu verbinden sei. Mit Rücksicht auf den Umfang dieser

Studie habe ich mich auch veranlaßt gesehen, den S. 181 Note 1 bereits angekündigten Schlußanhang fallen zu lassen, welcher den Beweis für die erste Abfassung der *Statuta ecclesiae antiqua* vor dem Jahre 441 und zwar durch Bischof Hilarius von Arles bringen sollte. Ich werde diese Untersuchung an anderer Stelle veröffentlichen. Vielleicht hätte es sich empfohlen, in einem Rückblick eine zusammenfassende Darstellung des Bildes zu geben, welches der Dichter und sein Werk nach seiner zeitlichen und örtlichen Umgebung bietet. Doch wird sich hierzu auch anderen Orts noch Gelegenheit ergeben. — Ich nehme zugleich Anlaß, meine Erkenntlichkeit für die Unterstützungen zu bezeugen, durch welche mich manche meiner Mitbrüder, insbesondere die PP. Delehaye, Fox, Kneller und v. Nostitz-Rieneck verpflichtet haben.

Brüssel, Juli 1906.

Der Verfasser.





Viertes Kapitel.

Vorbilder und Nachahmer des Dichters.

I. Vorbilder.

Biblia sacra . . . . .	290	X Hippolytus . . . . .	305
Ambrosiaster . . . . .	296	X Ps.-Hippolytus . . . . .	305
X Augustinus . . . . .	297	X Lactantius . . . . .	305
X Apocalypsis Baruch . . . . .	299	X Minucius Felix . . . . .	314
Canones . . . . .	300	Oracula Sibyllina . . . . .	315
X Joh. Cassianus . . . . .	301	X Paulinus Nolanus . . . . .	316
Constitutiones Apostolicae . . . . .	301	Periodi (Acta) Petri et Pauli . . . . .	317
X Cyprianus . . . . .	301	Tatianus . . . . .	320
Disticha Catonis . . . . .	304	»Die Zeichen des Messias« . . . . .	322
Epistolae Pontificum . . . . .	304	X Pastor Hermae, Barnabasbrief, . . . . .	
Esdrae liber IV. . . . .	304	X Theophilus-Kommentar . . . . .	322

II. Nachahmer.

X Ennodius von Pavia . . . . .	324	X Caesarius von Arles . . . . .	325
--------------------------------	-----	---------------------------------	-----

Fünftes Kapitel.

Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge  
ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert. . . . . 330

§ 1. Worte und Wortbedeutungen bei Kommodian, welche erst bei Schriftstellern nach Anfang des 4. Jahrhunderts nachweisbar sind . . . . .	333
§ 2. Lautformen . . . . .	345
§ 3. Sprachformen . . . . .	352
§ 4. Syntaktische Formen . . . . .	355

Zusätze und Berichtigungen . . . . .	359
Verzeichnis der erklärten Stellen der Dichtungen . . . . .	361
Personen- und Sachregister . . . . .	363







die zeitlich frühere Entstehung des einen oder anderen Dichtwerkes, und in der Frage, ob Afrika, für welches sich die Mehrzahl der Forscher entscheidet, oder Palästina als Heimat des Dichters zu betrachten sei. Daß er Bischof gewesen, wie die subscriptio des Carmen Apol. den Verfasser desselben, jedoch ohne Beifügung eines Namens, nennt, ist die gewöhnliche Meinung.

Gegenüber dieser Geschlossenheit der Ansichten über die Zeit- und Lebensumstände Kommodians mögen die Anschauungen, welche im Titel der vorliegenden Abhandlung ausgesprochen werden, nicht wenig befremdlich scheinen. Weniger auffällig werden sie aber sein — um von Nennung sehr ansehnlicher Eideshelfer vorläufig abzusehen, welche die Richtigkeit der gemeinhin über ihn geltenden Auffassungen, sei es im ganzen, sei es zum Teil, gleichfalls bestreiten oder bezweifeln —, wenn man die Gründe selbst ins Auge faßt, welche die Ansetzung des Dichters in so früher Zeit zunächst im 17. Jahrhundert bewirkten und die teilweise auch heute noch dafür angeführt werden. Man wird sich alsdann kaum verhehlen, daß dieselben zum mindesten einer Nachprüfung bedürfen, und daß es inzwischen wohl gestattet sein mag, die Fragen bezüglich der Zeit, der Heimat und des Standes des Auktors als tatsächlich offene zu betrachten. Zur Erleichterung eines Urteils über die Grundlagen der bisher üblichen Beurteilung werden wir zunächst die Geschichte des Werdens und Wandels der betreffenden Anschauungen in kurzen Zügen zu geben suchen.

Die Instructiones wurden bekanntlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Jakob Sirmund in einem Sammelkodex saec. IX<sup>1)</sup> des Klosters St. Aubin zu Angers auf-

<sup>1</sup> Jetzt in Berlin. Vgl. »Die Handschr.-Verzeichnisse der K. Bibl. zu Berlin Bd. XII. Verz. der lat. Handschr. von Val. Rose. I. Bd. Nr. 167 saec. IX. Commodianus.« »Einzige Handschrift, welche seit Sirmonds Abschrift bis auf Dombarts neue Ausgabe unbenutzt geblieben ist, ursprünglich Codex S. Albini Andegavensis. Der Sirmondsche Jesuiten-Kodex lag mit der auch einzigen Hs. des Carm. Apol. (Phill. 12261: S. Stephani aus Fossa nova mit vielen anderen langobardischen Hss. desselben Aussehens) bis 1887 zusammen in der Bibl. von Thomas Phillips. Durch Sirmund ist er, wie viele andere, in den Besitz des Pariser



Note im Kommentar nur eine deutlichere Hervorkehrung der vermeintlich genannten Persönlichkeit und ihrer Stellung, nebenher aber auch eine klarere Bezeichnung der Zeit, in welcher Kommodian nach seinem Dafürhalten lebte; wenigstens verfehlte er nicht, schon auf dem Titelblatt der neuen Ausgabe die Bemerkung beizufügen: *Commodiani Instructiones . . . Tempore Silvestri P. R. sub Constantino Caesare compositae*.

Sirmond war, wie aus dem Konzept eines noch erhaltenen<sup>1)</sup> Schreibens des Rigaltius an ihn hervorgeht, mit diesem Zeitansatze durchaus nicht einverstanden. Seine Einwände bezogen sich auf die Unzuverlässigkeit der Deutung des selbst metrisch anstößigen *silvestri*, welches Wort er mittels Kürzung in *vestra* zu ändern empfahl; sodann auf die Stellung des Kommodian im Katalog des Gennadius, in dem derselbe erst hinter Prudentius genannt sei. Rigaltius glaubte dem letzteren Bedenken durch die Annahme begegnen zu können, daß der Dichter die *Instructiones* vielleicht als junger Mann unter Silvester verfaßt habe und etwa noch im Jahre 350, der Zeit der Geburt des Prudentius, am Leben gewesen sei; er sei dann wohl nur wegen seiner geringeren dichterischen Bedeutung hinter den letzteren gestellt worden. Auf den ersteren Einwand aber erwiderte er, daß auf metrische Verstöße bei Kommodian überhaupt kein Gewicht zu legen sei und daß daher an der Überlieferung des *silvestri* festgehalten werden könne. Im übrigen habe ihn aber dieses Wort keineswegs allein auf den Gedanken gebracht, daß der Verfasser in Konstantinischer Zeit gedichtet habe: andere Gründe werde er in der dem Briefe angeschlossenen kleinen Schrift erörtern. Dombart<sup>2)</sup> vermutet wohl mit Recht, daß die erwähnte Schrift mit der kleinen, lateinisch abgefaßten Abhandlung identisch ist, welche sich handschriftlich in dem zu Paris bewahrten Handexemplar des Rigaltius findet und im Supplementum der 1705 von Schurzfleisch zu Wittenberg veranstalteten Ausgabe abgedruckt ist. In dieser Schrift wird nun ein zweiter Irrtum der

<sup>1</sup> S. Dombart a. a. O. S. 471 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 473.



ein halbes Jahrhundert früher gelebt haben möge. — Ziehen wir aus seinen Ausführungen das tatsächliche Ergebnis, so kann das Urteil nur lauten, daß Rigaltius weder zur Bestimmung der Zeit noch der Örtlichkeit des Dichters ein beachtenswertes Moment beigebracht hat. Seine Bemühungen hatten indessen Erfolg. Kommodian wurde sowohl von Cave in der 1. Auflage der *Historia literaria Scriptorum Eccl.* (1688), als von Du Pin bis zur 3. Auflage der *Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl.* (1693) in der Zeit Konstantins und Silvesters angesetzt.

Einen erfolgreichen Angriff auf die von Rigaltius so dürftig errichtete und schwächlich verteidigte Position unternahm 50 Jahre später Henricus Dodwell mit der noch heute nachwirkenden *Dissertatio chronologica de edita a Cl. Rigaltio Commodiani aetate.* Oxonii 1698.<sup>1)</sup> Dodwell trat in derselben für die Zeit- und Landesgenossenschaft Kommodians mit Cyprian ein. Daß der Dichter nicht unter Silvester gelebt, bewaise die völlig verschiedene Zeitlage, die er schildere, in der noch die jüngste Vergangenheit Verfolgungen gesehen habe und die nächste Zukunft wieder solche erwarte<sup>2)</sup>. Hätte er in Konstantinischer Zeit gedichtet, so hätte er gewiß den Kreuzessieg, den Ruhm des Kaisers und die großen Wunder, welche Eusebius und Laktanz berichten, nicht mit Stillschweigen übergangen. Die Erwähnung der *anni ducenti* führe viel mehr ins dritte als ins vierte Jahrhundert. Auf die Zeit Cyprians insbesondere weise das in Instr. 66 (Dombart II 25) gestreifte Schisma hin, welches füglich (d. i. mit Rücksicht auf den durch die *anni ducenti* gegebenen, Fingerzeig) nur das Novatianische sein könne. Ferner sei der in Instr. 50 (D. II 10) ausgesprochene Rat, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen, erst durch Cyprians Wort und Beispiel zu Ansehen und Nachachtung gelangt. Auch in den behandelten Stoffen zeige sich große Verwandtschaft zwischen Kommodian und Cyprian.

<sup>1)</sup> Zuerst beigegeben den *Annales Velleiani, Quintiliani, Statiani*; abgedruckt in der Kommodianausgabe von Schurzfleisch, Wittenberg 1705.

<sup>2)</sup> Er beruft sich auf Instr. 49 (Dombart II 9), 66 (II 25), 70 (II 29), 58 (II 17), 62 und 63 (II 21. 22.).







Cathemerinon die Vollendung der Dichtungen desselben auf das Jahr 405. Weil nun Gennadius den Kommodian hinter Prudentius aufführt, so überträgt Miraeus einfach auf jenen die aus diesem gewonnene Zeitbestimmung.<sup>1)</sup> Daß er die Werke des Dichters selbst nicht kannte, folgt schon aus dem Publikationsjahr der Bibliotheca. Seine Angabe hat demnach gar keinen anderen Wert als den, welchen auch die indirekte Zeitnotiz des Gennadius selbst beanspruchen mag.

Eine glänzende Bestätigung des von Dodwell gemachten Zeitansatzes und zugleich neue Kunde über die Lebensstellung des Dichters schien der gerade zweihundert Jahre nach dem Erscheinen der *Instructiones* ans Licht tretende zweite Teil der Dichtwerke Kommodians, das sog. *Carmen Apologeticum*, zu bringen. Der Benediktiner und nachmalige Kardinal Pitra fand das aus 1060 akzentuierenden Hexametern bestehende Werk in einem aus Bobbio stammenden, gegen Schluß aber schwer leslichen Kodex saec. VIII der Bibliothek zu Middlehill. Die verstümmelte subscriptio bot weder Titel noch Verfasseramen; ihre lesbaren Worte lauteten: „explicit tractatus sancti episcopi“. Daß aber die Dichtung Kommodian angehöre, wurde schon von Pitra erkannt. Er veröffentlichte sie im Jahre 1852 im ersten Bande des *Spicilegium Solesmense* mit dessen Namen unter dem mangels einer überlieferten Aufschrift von ihm selbst gewählten Titel: *Carmen Apologeticum*.

Wie der Entdecker selbst in der praefatio seiner Ausgabe, so gab auch Bunsen alsbald (im Jahre 1853) der Überzeugung Ausdruck, daß das Werk in der Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden sei. „Es läßt sich leicht beweisen,“ meinte letzterer<sup>2)</sup>, „daß dies Gedicht zwischen

---

<sup>1)</sup> Dasselbe Verfahren wird von ihm bei Eusebius (c. 34) angewendet, über den es im Index p. 75 heißt: anno 410 vixit, weil nämlich das Schol. zu Theophilus von Alexandrien (c. 33 Genn.) dieses Jahres erwähnt. Ferner bei Pastor Episc. (c. 76), dem das Jahr 380 gegeben wird, weil sich c. 75 mit dem Paulus Presb. beschäftigt, der in seinen Schriften des Jovinian gedenke.

<sup>2)</sup> Hippolyt und seine Zeit, II S. 658.

250, der decianischen Verfolgung, und 253, dem Sieg des Aemilianus über die Goten geschrieben sein muß.“ Eine sehr eingehende Untersuchung wendete Ebert<sup>1)</sup> demselben im Jahre 1868 zu. Als ihr Ergebnis erachtete er „es wohl außer Zweifel gestellt, daß das Gedicht um die Mitte des dritten Jahrhunderts — wie ich für am wahrscheinlichsten halte, i. J. 249 — verfaßt ist“. <sup>2)</sup> Ausschlaggebend hierfür erschienen ihm die Verse 808—810 des Carmen, welche des unmittelbar bevorstehenden Ausbruches der siebten Christenverfolgung unter gleichzeitiger Erwähnung eines Überganges der Goten über den „Strom“, d. i. die Donau, gedenken: die siebte Verfolgung aber „ist nach der von Augustin in der Civ. Dei 18, 52 überlieferten Art der Zählung, welche zwar nicht die einzige war, wohl aber die gewöhnliche gewesen zu sein scheint, gerade die des Decius“ <sup>3)</sup>, unter dem die Goten „250 den neuen, weltgeschichtlich wichtigen Übergang machten“. <sup>4)</sup> An die Abfassung einer solchen Dichtung unmittelbar nach Ausbruch der Decianischen Verfolgung glaubte Ebert freilich nicht denken zu dürfen: auch spiegele die Zukunftsschilderung des Werkes mehr den Charakter der nächst vorangegangenen Zeit wider, in der zweimal drei Kaiser zugleich herrschten, ein Umstand, wodurch die für die Zukunft vom Dichter angekündigte Dreiteilung der Herrschaft weniger sonderbar erscheine. Ferner verliere seine Prophezeiung, daß die geschlagenen kaiserlichen Truppen selbst Rom anzünden werden, sehr von ihrer Wunderlichkeit, wenn man sich des von den Prätorianern Maximins im Jahre 237 an die Stadt angelegten Feuers und des dadurch verursachten Brandes erinnere; die Perser aber, welche als die zukünftigen furchtbaren Feinde der Römer hingestellt würden, hätten sich als solche bereits damals durch den Eroberungszug Sapor I. im Jahre 241 gezeigt. Endlich lasse die

---

<sup>1)</sup> Kommodians Carmen Apologeticum in den Abhandlgn. d. philol.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. Bd. V S. 387 ff.

<sup>2)</sup> Ebenda S. 414.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 409.

<sup>4)</sup> Ebenda S. 408.



keine direkte Nachricht von der Zählung der Verfolgungen bisher hatte“. (Abhandlg. S. 409.)<sup>1)</sup>

Aber jene wesentliche Stütze der Ebertschen Beweisführung, d. i. die Annahme, daß Kommodian und Augustin die Verfolgungen in gleicher Weise zählen, hält tatsächlich die Probe nicht. Augustin rechnet (Civ. Dei 18, 52) von Nero bis Diokletian einschließlich zehn Verfolgungen und tut der von manchen geglaubten Ansicht Erwähnung, daß die zukünftige Verfolgung durch den Antichrist die elfte und letzte sein werde; Kommodian dagegen erklärt die kommende siebte für die letzte und bezeichnet als deren Träger nicht Decius, wie Augustin, sondern den Antichrist, der kein anderer als der aus der Unterwelt wiederkehrende Kaiser Nero sein werde (C. A. 805—808; 825 ff.). Seine Zählweise der Verfolgungen sowohl, als seine Auffassung von der Persönlichkeit des Verfolgers stimmt demnach vielmehr mit derjenigen des Laktanz überein: denn auch dieser rechnet (De mort. pers. cap. 2—7) bis zum Anbruch des Weltendes nur sechs Verfolgungen und bezeichnet genau so wie Kommodian den von den Toten wiedererstehenden Nero als den Träger der letzten, d. i. der siebten. Ist mithin aus der Bemerkung des Dichters über die siebte Verfolgung und die Persönlichkeit des Verfolgers ein Schluß auf seine Zählweise gestattet, so kann es nur der sein, daß Kommodian nicht der von Augustin, sondern der von Laktanz befolgten<sup>2)</sup>,

---

<sup>1)</sup> Strenge Verurteilung erfährt die Ebertsche Berechnung durch Harnack (Chronologie der altchristl. Lit. II 438): »Die Verse 805 ff. sollen den Übergang der Goten über die Donau z. Z. des Philippus Arabs anzeigen, und daß es eben diese Zeit sei, lehre Augustin; denn nach De civ. Dei XVIII 52 sei die Decianische Christenverfolgung die siebte! Aber ist es denn nur wahrscheinlich, um nicht zu fragen, ist es möglich, daß im Jahre 249 die decianische Christenverfolgung als die siebte gezählt worden ist? Davon ist nichts bekannt; diese Art Zählungen sind überhaupt spät.« H. selbst glaubt die Siebenzahl im Sinne der heiligen Zahl verwendet.

<sup>2)</sup> Ebenso wie Laktanz zählt der Prologus Paschae ad Vitalem vom Jahre 395 (Monum. Germ. hist. Auct. Antiquiss. IX vol. I p. 737 sq.): Diocletiano septies et Maximiano sexies consulibus Christiani persecutionem sextam passi sunt. — Dieselbe Zahl findet sich im Liber genealogus







begründen versucht hatte, fanden ungeteilteste Zustimmung in einer 1871 erschienenen Schrift Leimbachs<sup>1)</sup>, die sich nächst der Textverbesserung des ohne Autornamen überlieferten Carmen die Feststellung Kommodians als seines Verfassers angelegen sein ließ. Ohne selbst neues Beweismaterial beizubringen, hielt Leimbach „es von der Kritik . . . über allen Zweifel gestellt, daß Kommodian dem dritten Jahrhundert angehört haben müsse“ (S. 25); „aus dem 2. Teile der Acrost., in welchem alle christlichen Stände und Ämter bis zu den Presbytern (Pastoren) aufwärts angesprochen und ermahnt werden, lasse sich darauf schließen, daß Kommodian ein höheres, also ein Bischofsamt bekleidet habe. Kommodian wohnte zu (oder stammte aus) Gaza.“ (S. 26.) Gestützt auf diese Überzeugung ging Leimbach sodann noch einen Schritt über den Hinweis Eberts auf die palästinensische Heimat des Dichters mit der Behauptung hinaus, daß letzterer „Bischof zu Gaza war. Ob er auch dort geboren, sei zweifelhaft — seine schriftstellerische Wirksamkeit habe er nirgends anders als dort entfaltet“ (ebda). Ein näherer Nachweis für die bischöfliche Residenzhaltung des Dichters in Gaza wird indes nicht gegeben. Für den palästinensischen Aufenthalt desselben im allgemeinen führt Leimbach die gleichen Gründe wie Ebert an: „die genaue Kenntnis orientalischer Kultur (des Sonnenkults), sowie die außerordentliche Rücksichtnahme auf die Juden . . . und die judaistische, krasse Auffassung seines Chiliasmus. Nur der Bewohner des Vaterlandes der Juden,“ meinte Leimbach, „in welchem auch noch verhältnismäßig viele Juden wohnten, konnte seine Werke so abfassen, wie Kommodian, dessen Schriften . . . die jüdischen Leser in gleichem Prozentsatz mit den heidnischen voraussetzen.“

Je sicherer das Zeitalter des Dichters durch die übereinstimmenden Untersuchungen Dodwells und Eberts und durch die beistimmenden Ansichten anderer Forscher festgelegt scheinen konnte, um so überraschender mußte der Widerspruch sein, den zuerst F. X. Kraus sowohl gegen

<sup>1)</sup> Über Kommodians Carmen apologeticum. Von Reallehrer Pfr. Leimbach. Progr. der höheren Bürgerschule zu Schmalkalden 1871.

die Richtigkeit des Zeitansatzes als der übrigen über Kommodian verbreiteten Anschauungen erhob. Über die eben genannte Schrift Leimbachs äußerte sich derselbe im (Bonner) Theologischen Literaturblatt (1871 n. 22): „So sorgfältig die Untersuchung geführt scheint, muß ich den hier aufgestellten Resultaten fast in allen Hauptpunkten widersprechen. Die gewöhnliche Behauptung, Kommodian gehöre der Mitte des 3. Jahrhunderts an, ist z. B. nach meiner festen Überzeugung ganz unhaltbar. Wenn ich hierin von allen anderen Kritikern abweiche, so weiß ich mich allerdings zur Erbringung des Beweises für meine Ansicht verpflichtet; man wird denselben jedoch hier nicht von mir fordern, da eine Darlegung des gesamten Beweismaterials weit über die einer Rezension gesteckten Grenzen hinausgehen würde. Nur ein paar Worte über die Sache. Das Hauptargument, das man immer und immer wieder für die fragliche Angabe bringt, ist die Stelle Acrost. VI 2, wo der Dichter die Heiden mit den Worten *cur annis ducentis fuistis infantes?* ob ihres Jahrhunderts alten, törichten Treibens apostrophiert. Und daraus soll hervorgehen, daß Kommodian 200 Jahre nach Christus, also genau um 240 gelebt habe! Eine solche Exegese macht den Vers Kommodians geradezu unsinnig; oder sollen die Heiden nach des Dichters Anschauung erst seit 200 Jahren, seit Christi Tod also, *infantes* gewesen sein? Es ist unbegreiflicher Weise von allen übersehen worden, daß *ducenti* gerade so wie *sexcenti* für „unzählige“ oder „viele hundert“ gebraucht wird; Beispiele mag man bei Forcellini nachlesen. Damit fällt die ganze Argumentation zusammen; denn die übrigen S. 25 n. 6 beigebrachten Gründe (Leimbach: „Dasselbe tut der Verweis auf die 7. Christenverfolgung und den Einbruch der Goten in das röm. Reich, welche beide Ereignisse . . . 250 eintraten. Für die Zeitbestimmung ist ferner der offene Patripassianismus ein deutlicher Anhalt, welcher . . . diesem Jahrhundert allein angehörte“) sind völlig hinfällig. Ein genaueres Studium der in den Instruktionen namentlich geschilderten Zustände, eine Prüfung der sprachlichen Eigenheiten, mancherlei Anspielungen lassen keinen Zweifel, daß



dem Gedanken der Parenthese („Märtyrer und Martyrium II 6. 17. 21. 32“), der schon ebenso von Dodwell ausgesprochen war, die Berufung auf Ebert und Alzog an, von denen jener 235—240, dieser c. 311 empfehle. Im J. 1888 schrieb derselbe in der gleichen Zeitschrift (S. 520 f.) bei Besprechung einer Dissertation von A. Oxé „Prolegomena de carmine adv. Marcionitas“, die den Ursprung dieses Gedichtes in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zu erweisen suchte und die nahen Berührungen desselben mit den Dichtungen Kommodians darlegte: „Diese Verwandtschaft . . . ist höchst frappant; sie erstreckt sich sehr weit und umfaßt Großes und Kleines, in der Theologie, dem Bibeltext, dem Gebrauch der Hl. Schrift, der Sprache, den Konstruktionen, dem Wortschatz. Sie ist so bedeutend, daß die ohnehin schon erschütterte Datierung Kommodians auf das 3. Jahrhundert von hier aus noch einmal empfindlich erschüttert wird.“<sup>1)</sup> In seiner Geschichte der altchristlichen Literatur (1893) hat Harnack demzufolge den zwar unbestimmten, aber ziemlich weiten Zeitansatz für Kommodian gemacht (S. 731): „nach Cyprian und vor Theodosius I., wahrscheinlich unter Valerian oder Diokletian“. In der Chronologie der altchristlichen Literatur II (1904) 442 faßt er neuestens sein Urteil also

---

<sup>1)</sup> G. Krüger, der Verfasser des Artikels »Gedichte, altkirchliche« in der Realenzyklopädie f. prot. Theologie<sup>3</sup> VI, 406 ff. hält den hier wie anderwärts (Dogm.-Gesch.<sup>3</sup> I, 714) von Harnack ausgesprochenen Zweifel für grundlos. Er ist der Meinung, daß jene nahen Beziehungen zwischen Kommodian und dem Carm. adv. Marc. vielmehr auch die Ansetzung des letzteren in der Mitte des 3. Jahrhunderts empfehlen sollten, zumal die von Hückstädt, Oxé und anderen vorgebrachten Momente eine spätere Abfassung desselben nicht überzeugend darzutun vermöchten. Nachmals hat H. Waitz in einer eigenen Schrift: Das Pseudo-Tertullian. Gedicht adv. Marcionem, Darmstadt 1901, die Entstehung desselben in der Hälfte des 3. Jahrhunderts (mit freilich unzureichenden und unstichhaltigen Gründen) zu zeigen gesucht und auf der Annahme fußend, daß Kommodian in der gleichen Zeit lebte, gar diesen selbst als den Verfasser bezeichnet. Daß das Gedicht um die Wende des 4./5. Jahrhunderts entstanden ist und einen ganz anderen als Kommodian zum Verfasser hat (vgl. Harnack, Chronol. II 443), soll bei anderer Gelegenheit gezeigt werden.



Voraussetzung von der Vollendung der Cyprianischen Testimonia in den Jahren 248 bzw. 249 ist, und wenn ferner sein Gedanke auch nicht durch positive gegenteilige Gründe widerlegt würde, so vermöchte es schon wegen seines lediglich negativen Charakters in der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters kein entscheidendes Gewicht, sondern höchstens ein Wahrscheinlichkeitsmoment abzugeben.

Wie in der Frage nach der Zeit, so neigte Dombart auch in der nach der Heimat des Dichters wieder der alten Ansicht zu. Gegenüber einer Dissertation von H. Schneider „Über die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian“, in welcher die Ebert-Leimbachsche Aufstellung betreffs der syrischen Abkunft Kommodians vorgetragen wurde, äußerte er seine Ablehnung dieser Hypothese und ihrer Begründung im Archiv f. lat. Lexik. u. Gramm. IV (1889) 586 in folgender Weise: „Nicht billigen kann ich es, wenn im Anfang die allerdings ziemlich verbreitete Ansicht aufgestellt wird: daß Kommodian „zu Gaza in Syrien geboren sei“. Die in der Überschrift des letzten Akrostichons handschriftlich überlieferte Form Gasei, für welche wir übrigens nicht, wie sonst für die Überschriften in den Versanfängen, eine ganz sichere Bestätigung haben, bietet für die Hypothese der syrischen Abkunft Kommodians doch zu wenig Halt. Sollte das Wort Gaseus wirklich auf eine Ortschaft Gaza zurückzuführen sein, so ist noch keineswegs damit entschieden, daß dies das syrische Gaza ist. Den gleichen Namen führten ja im Altertum verschiedene Städte. Bei Kommodian weist, was wir wissen, auf den Westen, und besonders auf Afrika hin. Es soll mit dieser Bemerkung nicht eine neue Hypothese an Stelle der alten gesetzt, sondern nur konstatiert werden, daß die letztere nicht genügend begründet ist.“ Wie wenig, oder vielmehr gar nicht besser es mit der Begründung der anderen Annahme steht, bedarf aber nach dem früher Gesagten kaum der Erwähnung: „Die afrikanische Rauheit der Sprache“, die Rigaltius hervorhob, ist dafür zu vag; die Merkmale der „afrikanischen Latinität“, die von Sittl („Die lokalen Verschiedenheiten d. lat. Spr. mit bes. Berücks. d. afrikan. Lateins.“ Erlangen 1882)













Carm. Apol. gegeben, in denen die Goten noch als Heiden bezeichnet werden. Da dieselben sich aber nach der Einräumung von Wohnsitzen südlich der Donau durch Kaiser Valens dem größten Teile nach zum Christentum bekehrten, so erachtet er die Zeitgrenzen, innerhalb deren Kommodian geschrieben habe, durch die Jahre 324 und 378 (das Todesjahr des Kaisers Valens) bestimmt. Weil nun ferner die *Instructiones* sowohl als das Carm. Apol. auf eine Zeit der Verfolgung der Christen durch die Heiden hindeuten, so könne innerhalb des genannten Zeitabschnittes nur die Regierung des Kaisers Julian als die überhaupt mögliche Abfassungszeit der Dichtungen Kommodians inbetracht kommen: diese Periode finde man in denselben auch mit einer Treue geschildert, daß man den langen Irrtum betreffs der Lebenszeit des Dichters kaum begreife. Der zweite Artikel ist dem besonderen Nachweis gewidmet, daß sich die auf Verfolgungen Bezug nehmenden Gedichte Kommodians auf die Verfolgungszeit unter Julian beziehen. Da die Hauptstücke der hier aufgewendeten Beweisführung (*Instr.* II 25, II 10 und der im Carm. Apol. 810 erwähnte Gotenübergang) eine sehr eingehende Besprechung in den folgenden Kapiteln finden werden, so kann an dieser Stelle von einer näheren Widerlegung derselben abgesehen werden.

In der Abhandlung: Kritische Bemerkungen zu Adolf Harnacks Chronologie der altchristlichen Literatur von Irenäus bis Eusebius (*Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1905 Nr. 1, S. 58) hat Gustav Krüger aufs neue Stellung zu der Frage nach der zeitlichen Ansetzung des Dichters mit Rücksicht auf das Urteil Harnacks genommen: „Die Gedichte Kommodians sind der Zeit 260 bis ca. 350 zuzuweisen; wahrscheinlich sind sie nicht lange nach der diokletianischen Verfolgung entstanden.“ Wie Bardenhewer in der *Gesch. d. altkirchl. Liter.* II 586, so stellt sich jetzt auch Krüger auf den Standpunkt eines „*adhuc sub iudice lis est*“; aber während ersterer noch daran festhalten zu müssen glaubt, daß „die eigentümliche Rücksichtnahme auf die Christenverfolgungen in beiden Gedichten vorkonstantinische Zeitverhältnisse voraussetzt, und









Nam<sup>1)</sup> luxuriosos et idola vana colentes  
 820 Persecuntur enim et senatum sub iugo mittunt.  
 Haec mala percipiunt, qui sunt persecuti dilectos:  
 Mensibus in quinque trucidantur isto sub hoste.<sup>2)</sup>

Die angeführten Verse sind die Einleitung jener prophetischen Schilderung der Endzeit, welche der Dichter im letzten Teile des Carmen Apol. entwirft. Der Beginn des Weltunterganges wird sich nach derselben unter anderen Zeichen durch den Ausbruch der siebten Christenverfolgung ankündigen; diese klopfe schon an die Türe, rasch werde sie herankommen, da die Goten (bereits) einen Vorstoß über den Strom (die Donau) unternehmen. Dieselben werden nach Gottes Geheiß Rom einnehmen, die Christen wie Brüder schützen und schonen, die buhlerischen Götzendiener aber verfolgen, den Senat unterwerfen und fünf Monate lang blutigen Entgelt wegen der gegen die Christen verübten Verfolgungen nehmen.

Die Eigenartigkeit dieser Prophetie Kommodians ist schon von Bunsen lebhaft empfunden worden. „Der merkwürdigste Zug des Gedichtes,“ schreibt derselbe (Hippolyt u. s. Zeit II 660) „ist seine Idee, daß die germanischen Stämme bestimmt sind, Freunde und Beschützer der Christen zu sein, welche sie als Brüder behandeln werden, während sie dem götzendienerischen Rom und seinem Senat kein Erbarmen beweisen werden. Hier haben wir jedenfalls den Menschen, nicht den Theologen, den philosophischen Beobachter seiner Zeit, nicht den systematischen Ausleger der Apokalypse oder der Volksüberlieferung unter den alten Christen.“ Auf einem viel richtigeren Wege zur Entdeckung des wirklichen Sachverhalts befand sich aber schon Ebert (Abhandlg. S. 410) mit der Ansicht, daß „ja der Dichter aus der Vergangenheit die Elemente entnehmen mußte, um die

<sup>1)</sup> = autem, s. ebenda.

<sup>2)</sup> Nach dem von W. Meyer bei Kommodian entdeckten »Paargesetz« (s. Abhandlg. d. philos.-philol. Kl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. XVII, 2 (1885), 288 ff.) wird in je zwei Versen je ein in sich abgeschlossener Gedanke vom Dichter ausgedrückt.











welche die Goten unter mannigfachen Qualen enden ließen“ (Hist. Eccl. 7, 10). Augustin dagegen bemerkt (Civ. Dei 3, 29): „Galli quidem trucidaverunt senatum . . . Gothi vero tam multis senatoribus pepercerunt, ut magis mirum sit, quod aliquos peremerunt.“ Noch ausdrücklicher betont Orosius (Hist. II 19, 13) diesen Gegensatz: „ibi vix quemquam inventum senatorem, qui vel absens evaserit, hic vix quemquam requiri, qui forte ut latens perierit; recte sane compararim, hunc fuisse ibi servatorum numerum, qui hic fuerit perditorum.“

Endlich bemerkt Kommodian in V. 820, daß die Goten den Senat „sub iugo mittunt“, d. h. — wie wir nach der dem Ausdruck innewohnenden Bedeutung einer schmachvollen Aufzwingung fremden Willens erklären dürfen — daß sie ihn als politische Körperschaft in demütigender Weise unter ihren Willen beugen werden. Auch dieser Zug findet sich zur Zeit der gotischen Bedrückung durch Alarich in einem dem Senate angetanen hervorragenden Schimpf in besonderer Weise verwirklicht: denn als „der Balthe zum zweitenmal vor Rom zog (409), zwang er den Senat durch Bedrohung mit Sturm oder Aushungerung in allem seinen Willen zu tun, d. h. den Honorius abzusetzen und . . . einen neuen Kaiser (Attalus) zu erheben, welcher nun alle weiteren Forderungen erfüllen mußte“ (Dahn, Die Könige d. Germanen V S. 48 f.).

Die Prüfung des Bildes, welches der Dichter von der zukünftigen Einnahme Roms durch die Goten entwirft, zeigt demnach mit Gewißheit, sowohl daß er die Ereignisse des Jahres 410 gekannt, als daß er sie schon aus dem gleichen charakteristischen Gesichtspunkt wie Orosius in den Historiae (418) und Augustin in der Civ. Dei (426) als eine besondere Fügung zur Bestrafung des Götterglaubens betrachtet hat. Aus diesen beiden Momenten ergibt sich als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung der Schluß, daß das zweite oder dritte Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts als die untere Zeitgrenze der Abfassung des Carmen zu betrachten ist.



III. Bevor wir weitergehen, müssen wir indes auf zwei Bedenken Rücksicht nehmen, die mit anscheinend gutem Grunde gegen diese Ansetzung vorgebracht werden könnten. Das eine bezieht sich auf die Äußerung in V. 812, daß die Goten durch ihren Vormarsch eine Christenverfolgung „in armis“ unterdrücken sollen: eine Christenverfolgung in Rom im fünften Jahrhundert, so könnte man sagen, scheint aber undenkbar. — Das andere liegt darin, daß die Goten in V. 817 als Heiden (gentiles) bezeichnet werden, während dieselben doch schon gegen Ende des vierten Jahrhunderts das (Arianische) Christentum angenommen hatten.

Zum Verständnis zunächst der letzteren Bezeichnung erinnern wir hier nur kurz<sup>1)</sup> an die gerade zu Ausgang des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verbreitete Meinung, daß die Goten die heidnischen Völker Gog und Magog seien, deren Ansturm von Norden zu Beginn der Endzeit der Prophet Ezechiel weissage. Da nun Kommodian auf den soeben stattfindenden Einfall der Goten als auf ein unwidersprechliches Zeichen des bereits nahenden Endes verweist, so darf schon hieraus gefolgert werden, daß auch er diese Ansicht teilte: welchen Anlaß hätte er sonst gehabt, aus dem gotischen Einbruch auf das kommende Ende zu schließen? Wie aber in eben diesem Moment einerseits wieder eine Bestätigung der oben über sein Zeitalter aufgestellten These liegt, so bietet es anderseits die Erklärung, weshalb der Dichter die Goten, ungeachtet des ihnen beigelegten christenfreundlichen Charakters, gerade als Heiden einführt: es war eben die zeitgenössische Anschauung, daß dieselben im weiteren Sinne des Wortes (Gothi = Scythae) die für die Endzeit angekündigten heidnischen Völker des Nordens seien. Dadurch entfällt der im obigen Bedenken enthaltene Einwand, daß ein Dichter des fünften Jahrhunderts doch wohl Kunde von dem Christentum der Goten hätte haben müssen.

Auch das an erster Stelle erwähnte Bedenken, welches sich auf die Niederwerfung einer Christenverfolgung durch

<sup>1)</sup> Näheres über diesen Punkt werden wir in § 3 geben.













handelt es sich um *parvuli*, die christlichen Eltern bei einem feindlichen Einfall entrissen und in Gefangenschaft geschleppt worden sind; als junge Leute (*iuvenes*) aus derselben heimgekehrt bitten sie um Wiederaufnahme in die Kirche durch Spendung der Taufe, an deren Empfang sie keine sichere Erinnerung haben. Da sie aus christlichen Familien stammen, so liegt aber das Bedenken nahe, ob sie das Sakrament in der Tat nicht schon empfangen haben, weshalb sich ihre Bischöfe an den Apostolischen Stuhl um Weisung über das in diesem Falle zu beobachtende Verfahren wenden. Nachdem die Sache ihrer Neuheit wegen auf einer römischen Synode (457) beraten ist, wird beiden Fragestellern der gleichlautende Bescheid, daß die Spendung der Taufe unter solchen Umständen nicht beanstandet werden solle.

Ganz die gleiche Sachlage zeigt sich aber in der Dichtung *Kommodians*. Auch bei ihm ist

a) von *parvuli* die Rede, die zur Zeit eines kriegesischen Einfalls ihren christlichen Eltern geraubt und in Gefangenschaft geführt worden sind: V. 1—5;

b) als junge Leute (*adulti*) sind sie heimgekehrt: V. 6; 9—10;

c) es handelt sich um ihre Wiederaufnahme in die Kirche: V. 6;

d) dieselbe soll durch Spendung der Taufe erfolgen: V. 7.

Diese Übereinstimmung aller wesentlichen Momente in einer an sich singulären Begebenheit scheint jeden Zweifel auszuschließen, daß es sich in der *Instructio* II 10 *Kommodians* und in den beiden Schreiben Papst Leos um eine identische Angelegenheit handelt. Als feststehenden Punkt in der Chronologie des Dichters dürfen wir daher das Jahr 458 betrachten, insofern das Gedicht *de infantibus* in oder kurz nach demselben entstanden sein muß.

II. Dem vorstehenden Beweise glauben wir noch ein Wahrscheinlichkeitsmoment aus der Identität eines äußeren Umstandes beifügen zu können.

Aus welcher Kriegsgefangenschaft die jungen Leute heimgekehrt waren, dürfte aus der gelegentlichen Nennung













Valerianus von Cimiez (Cemelensium civitas, zum Metropolitanbereich von Arles gehörig). Derselbe redet ebenso häufig und nachdrücklich wie Kommodian vom blutigen Martyrium als einer in damaliger Zeit wohl möglichen Sache. Was seine Predigten in noch näheren Vergleich mit den Instruktionen II 21 (Martyrium volenti) und II 22 (Bellum cottidianum) zu stellen gestattet, ist der Umstand, daß auch Valerianus in ähnlichen Ausführungen wie Kommodian den Kampf gegen die Leidenschaften einerseits als die Vorbereitung auf das Martyrium, anderseits als den Ersatz desselben für die bezeichnet, welchen jenes nicht beschieden sei. Zum Beleg sei nur eine Stelle angeführt. In der Homilia XV de bono martyrii sagt der Redner<sup>1)</sup>: „Si vultis ergo dilectissimi, ut sit nobis in caelesti sede portio, quam victoribus Dominus repromisit, imitemur primo loco sancti martyris fidem in confessione et sequamur viam eius in virtute nec dubitemus in amore Domini cruentis lictoris manibus pectus opponere. Voluntarium autem militem in conflictu pugnae cito protegit corona victoriae. Sed dum ista beatis superveniunt et felicitium<sup>2)</sup> meritis conferuntur, nos interim, quod ad praesentem animae salutem pertinet, resistamus adversis. Non deest autem, in quo possis quotidie vincere, si volueris carnis desideriiis repugnare . . . Hinc superbia, inde fidem

<sup>1)</sup> Migne P. L. 52, 740 D.

<sup>2)</sup> Bemerkenswert ist die Gleichheit des Ausdrucks, mit welcher Kommodian und Valerian die zum Martyrium Erkorenen als die felices bezeichnen. Man vergleiche Instr. II 21, 8: »Tu quidem quod optas, res est felicibus apta« und dazu, neben der im Text genannten Stelle, Homilia XVI n. 5: »Scio quidem paucis deberi martyrii coronam ipso Domino dicente: Multi vocati, pauci electi. Sed dum ista felicibus superveniunt . . .« Dombart macht anläßlich des Gebrauches von felix im Carm. V. 569 anstatt des in der entsprechenden Stelle Joh. 20, 29 vorkommenden beatus auf folgendes aufmerksam (s. Index s. v. felix): »Cypriani cod. L(aureshamensis) omnibus testimoniorum locis, quibus evangelii Matthaei c. 5. v. 3 sqq. allegantur, pro beatus habet felix, quo vocabulo Tertullianus quoque iisdem locis interdum utitur.« Über die mit dem Cyprianischen Bibeltext übereinstimmenden Lesarten des L wurde im vorigen Jahre (1905) von Turner in den Theological Studies gehandelt.



























Instruktionen (II 39), sodann in den fünf Gedichten, welche nach der von Dombart getroffenen Anordnung<sup>1)</sup> das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches der Instruktionen bilden, endlich in der Schlußpartie des Carm. Apolog. (V. 805 ff.).

Daß die an zweiter Stelle genannten fünf Gedichte jünger sind als das Schlußgedicht des zweiten Buches der Instruktionen, geht aus folgendem hervor. In Instr. I 25, 19 gibt der Dichter seine Absicht kund, die Endvorgänge in isto libello, d. h. in den Instruktionen mit kurzen Worten zu schildern: *Eventura canam paucis in isto libello*; in Instr. II 39 liegt eine solch kurze, in 20 Verse zusammengedrängte Schilderung vor, zu deren Schluß der Verzicht auf eine eingehendere Darstellung ausdrücklich mit den Worten erklärt wird: *Omnia non possum comprehendere parvo libello*. Da der Dichter an beiden Stellen nur von einem libellus redet, und da die Art der Ausführung des Versprechens in II 39 der Ankündigung in I 25, 19 entspricht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Kommodian die Instructiones ursprünglich in ein Buch zusammenfassen wollte und sich mit der kurzen, in II 39 vorliegenden Schilderung der Erdereignisse zu begnügen gedachte. Für diese ursprüngliche Einheit beider Bücher spricht auch der Umstand, daß sich unter Ausschaltung der jetzt zwischen Buch I und II eingereihten fünf eschatologischen Gedichte ein trefflicher Gedankenzusammenhang ergibt: I 40 schließt nämlich mit der Aufforderung an die Juden, an den gekreuzigten Christus zu glauben, II 5 beginnt mit dem Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Katechumenen bereits angenommen

<sup>1)</sup> »Über die Einteilung der Instruktionen« handelte Dombart in den »Kommodian-Studien« (Sitzgsber. d. phil.-hist. Kl. d. kais. Ak. d. Wiss. Bd. 107 (1884) S. 740 ff.). Nach seinen Untersuchungen »lag eine Einteilung in zwei Bücher offenbar schon im Andecavensis (der von Sirmond benutzten ältesten Handschrift) vor«; die Zuweisung von 41 Akrostichen an das erste, von 39 an das zweite Buch aber entspreche am meisten der hs. Überlieferung. Dombart selbst möchte nach dem inneren Zusammenhang das 41. Akrostichon lieber als Nr. 1 zu dem zweiten Buch gezogen sehen.











4. Instr. II 3: de resurrectione prima = Carmen (793—804);  
 5. „ II 4: de die iudicii d. i. 2. Weltbrand = Carmen  
 1000—1040.

Der erste Weltbrand, der in Instr. II 2 und Carm. V. 993—998 beschrieben wird, soll der Einführung des 1000-jährigen Reiches und der Wiedererweckung jener Gerechten vorangehen, welche zur Anteilnahme an der Herrlichkeit desselben berufen werden. Seine am meisten charakteristische Eigentümlichkeit ist die, daß er außer den noch lebenden Gerechten auch die noch lebenden Gottlosen verschont, welche von Gott zur Verrichtung von Sklavenarbeiten im 1000jährigen Reich bestimmt sind. Nach Vollendung des letzteren folgt der zweite Weltbrand, welcher alle Gottlosen vernichten und zugleich die Einleitung der allgemeinen Totenerstehung und des Weltgerichtes sein soll. Das Versehen des Dichters bei Bearbeitung des Carmen besteht nun darin, daß er in der Schilderung dieses zweiten Weltbrandes nochmals von einer teilweisen Erhaltung der Gottlosen spricht (V. 1019 f.), die erst beim Weltabschluß ihren Untergang finden sollen, während seine Beschreibung doch schon der Schilderung eben dieses Weltabschlusses gilt. Der Anlaß des Versehens ist unschwer zu erkennen: es war eine unachtsame Benutzung der in Instr. II 2 vorliegenden, aber auf den ersten Weltbrand sich beziehenden Züge, die Kommodian im Carmen zur Schilderung des zweiten Weltbrandes verwertete; es entging ihm dabei, daß die Änderung des Objektes auch eine entsprechende Abänderung der Darstellung verlangte.

Zum Belege des Gesagten lassen wir die Parallelen der Schilderung in Instr. II 2 und in V. 1001 ff. des Carmen folgen, die sich dort auf den ersten, hier auf den zweiten Weltbrand beziehen:

Instr. II, 2, 1 ff.

Dat tuba caelo signum sublato leone

Carmen v. 1001 ff.

Ecce canit caelo rauca, sed  
 ubique resultans,  
 Quae pavidat totum orbem in  
 ruina cadentem.









Eine genaue Untersuchung der zum Teil bis auf geringe Spuren verblichenen und verwischten subscriptio hat nach den Mitteilungen in Dombarts Ausgabe (p. 188) noch folgende Züge erkennen lassen:

EXPLIC ≡ RACTAT ≡ S̃CI EP̃SC  
de 'A////////CO

Daß die lückenhafte Wortform in der zweiten Zeile den Gegenstand der Dichtung bezeichnete, ergibt sich aus der voranstehenden Präposition de. Die Lücke selbst, die 12 mm groß ist, bietet nach Ausweis des durch die Präposition de und die Silbe CO gegebenen Minuskelmaßes für acht Buchstaben Raum. Ihre Ergänzung legt sich nun durch die Beobachtung nahe, daß die Schlußpartie des Carmen als vornehmlichsten Gegenstand das Erscheinen des Antichrists behandelt: seinem Auftreten, bzw. dem der beiden Antichriste, die der Dichter unterscheidet, ihren Taten und ihrem Ende sind vier Fünftelle des Carmenschlusses gewidmet. Alles, was in demselben im Vergleich mit den fünf eschatologischen Gedichten der Instruktionen neu gearbeitet erscheint, nämlich der Abschnitt von V. 805—940, ist nur eine weitere Ausführung von Instr. I 41 „de Antechristi tempore“ und benützt, wie später (in Kap. 4) zu zeigen sein wird, neben der Apokalypse in ausgiebigster Weise die Schrift Hippolyts „de Antichristo“ als Vorlage. Dem wesentlichen Inhalte des Carmenschlusses würde demnach die Ergänzung de Antichristo vorzüglich entsprechen. Dieselbe empfiehlt sich auch graphisch durch den Umstand, daß sie genau die für acht Buchstaben Raum bietende Lücke füllt, und daß sie nur der Ansetzung einer Virgula über der in langobardischer Schrift geschriebenen aber stark verblichenen Endsilbe CO bedarf, um das erforderete C̃O (= to) zu erhalten.

3. Die Frage, ob Gennadius in seiner Besprechung der Schriftstellerei Kommodians auch das Carmen Apol. oder nur die Instructiones berücksichtigt habe, ist von verschiedenen Kommodianforschern verschieden







Gennadius diese Auffassung über Kommodian anderswoher als aus der Lesung seiner Schriften gewonnen hat, so muß in jener Bemerkung ein Hinweis auf den zweiten Teil der *Instructiones* erkannt werden, zu deren Schluß (Instr. II 39) der Dichter sich selbst einen „mendicus Christi“, d. h. einen um Christi willen Armen nennt, während der Gesamtinhalt dieses Teiles ein an alle Klassen und Stufenordnungen des christlichen Volkes gerichteter Mahnruf zu christlicher Glaubensbetätigung und gottesfürchtigem Wandel ist.

Wir gelangen daher zu der Schlußfolgerung, daß die Gennadianische Charakteristik trotz ihrer Allgemeinheit deutlich genug ihre Bezugnahme sowohl auf das *Carmen Apologeticum*, als auf den ersten und zweiten Teil der *Instructiones* erkennen läßt. Nach der Richardsonschen Textrezension entfällt aber auch der äußere Grund des einst gehegten Zweifels, ob Gennadius beide Werke, oder nur eines, oder gar nur einen Teil der *Instructiones* gekannt habe, da der Text des zweiten Satzes nicht, wie vordem angenommen wurde, lautet: scripsit . . . librum adversus paganos, sondern nur: scripsit . . . adversus paganos. Wie diese Ausdrucksweise im ganzen keinerlei Anlaß zu der Vermutung gibt, daß Gennadius nur ein Werk des Dichters erwähne, so auch insbesondere die Bezeichnung „adversus paganos“ nicht, die bei dem Genannten meist die Tendenz eines Schriftstellers, keineswegs aber immer den wirklichen Titel eines Werkes bedeutet.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Vgl. de vir. ill. c. 4: (Vitellius) scripsit et adversus gentes et adversus nos . . . c. 14: (Audentius) scripsit adversus Manichaeos . . . librum, quem praetitulavit De fide . . . c. 39: (Orosius) scripsit adversus quaerulos Christiani nominis . . . libros septem [gemeint sind die bekannten *Historiarum adv. paganos libri VII*].

Der Ausdruck pagani für Heiden findet sich bei Kommodian kein einziges Mal. Daß daraus aber nicht etwa auf eine frühere Lebenszeit des Dichters, als die von uns dargelegte geschlossen werden darf, beweisen die Beobachtungen die von Zahn über das Vorkommen jenes Ausdruckes angestellt und in einem Artikel *Paganus* der *Neuen kirchl. Zeitschrift* X (1899) S. 18 ff. mitgeteilt worden sind. Der Genannte fand, daß die Bezeichnung paganus für Heide weit vor 368 im Gebrauch war (in welchem Jahre sie sich zuerst in einem Gesetze Valentinians















in der vorausgehenden Instruktion (II 26) bei der Ermahnung der Lektoren zur Unterwürfigkeit gegen ihre Vorgesetzten verwendet hatte (V. 5: *Obsequia iusta maiorum cuique deferte*), so ist der Gebrauch jener anderen Rede-weise in unserem Gedichte vielleicht einzig durch das Bedürfnis eines Ausdruckswechsels veranlaßt worden. Wie dem aber auch sei: für die Feststellung der Identität beider Vorschriften ist der Umstand von Gewicht, daß die beiden Konzilien, welche bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts allein Weisungen über das Verhalten der Diakone den Priestern gegenüber erließen, nämlich das Nicaenum in can. 18 und das Arelatense II in can. 15, die betreffenden Vorschriften inbezug auf ganz bestimmte, einzelne Handlungen gaben, das Andegavense dagegen zuerst sich mit einer so allgemeinen Mahnung begnügte, wie sie ebenfalls von Kommodian ausgesprochen wird. Dadurch gewinnt, was schon Sirmond auffiel, der Kanon II dieser Synode und die Weisung des Dichters den Charakter einer näheren Verwandtschaft. Nehmen wir nun hierzu, daß auch ihr Kanon I sich mit der in Vers 3 von Kommodian gegebenen Vorschrift betreffs der Unterstellung unter das bischöfliche Gericht aufs engste berührt, so dürfte die Folgerung kaum abzuweisen sein, daß die den Diakonen gewidmete Instruktion II 27 eine Benutzung der andegavensischen Verordnungen erkennen läßt und somit ihre Abfassung wenigstens nach dem Jahre 453 anzeigt.

Noch einen Schritt weiter in der Bestimmung der Zeit des Gedichtes führt uns die Ermahnung zur Keuschheit, die Kommodian den Diakonen im Eingang (V. 1) und im Verlaufe (V. 5. 6) der Dichtung ans Herz legt. Form und Begründung seiner Mahnrede weisen nämlich so deutlich auf entsprechende Ausführungen des ersten Kanons des Konzils

---

einem Dekret des Conc. Taurinense (397) bei Mansi III 864 A; in einer Stelle der Epist. de VII ordinibus ecclesiae bei Migne P. L. 30, 151 D und ebendort für presbyter 30, 156 C. Julianus Pomerius bedient sich des Ausdrucks (*de vita contemplativa* I 15, Migne 59, 431 A): *pontifex (Deo) pastori pastorum omnium rationem reddit.*

von Tours vom Jahre 461 hin, daß wir an einer Benutzung desselben seitens des Dichters nicht zweifeln.

Der genannte Kanon beginnt mit einer allgemeinen Aufforderung an Priester und Diakone (*ministri*), daß sie „*ita in omni sancta conversatione a Dei timore actus suos dirigant, ut et divinae possint placere clementiae et bonum fidelibus praebeant exemplum*“. Mit ganz ähnlichen Worten aber schließt Kommodian seine Ermahnung (V. 7. 9):

*Rebus in diversis exemplum date parati . . .*

*Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.*

Der Kanon geht weiter auf die Pflicht einer vollkommenen Keuschheit für Priester und Diakone über und begründet dieselbe durch Hinweis auf ein doppeltes Moment, nämlich auf den Altardienst, dem sie geweiht seien, und auf den damit verbundenen Gebets- und Sakramentsdienst, den sie für das Volk verrichten sollen. Zu einer würdigen Verrichtung beider aber müßten sie kraft ihres Amtes jeden Augenblick bereit stehen und deshalb immerwährend keusch bleiben. Auch diese beiden Gesichtspunkte samt ihrer Folgerung hebt Kommodian hervor (V. 1. 4—6):

*Mysterium Christi, Zacones, exercite caste.*

*Idcirco ministri, facite praecepta magistri . . .*

*Integrate locum vestrum per omnia docti.*

♫ *Susum intendentes, semper Deo summo devoti*

*Tota Deo reddite inlaesa ministeria sacra.*

Vor allem beweisend für den Zusammenhang des Kanons und der dichterischen Unterweisung ist aber die beiderorts bestimmt unterschiedene dreifache Pflicht zu vorbildlichem Wandel, stetem Gebet und gotteswürdiger Vornahme der heiligen Handlungen als der Lebensaufgabe (vgl. V. 4) der Diener Gottes und die daraus abgeleitete Verpflichtung zur immerwährenden Keuschheit. In dieser Art hat nämlich der Kanon von Tours zuerst die Motive des geistlichen Zölibats zusammengefaßt. Sein Inhalt und zum Teil sein Wortlaut stammt aus den drei Schreiben des Papstes Siricius, in welchen die Pflicht der Enthaltensamkeit für Priester und Diakone gelehrt und aus ihren gottes-



dienstlichen Obliegenheiten abgeleitet wird.<sup>1)</sup> Aber die Gründe, welche sich hier nur verstreut und, was die Gebetspflicht anbelangt, nur andeutungsweise finden<sup>2)</sup>, haben die Verfasser des Kanons zuerst in jener Weise systematisch geordnet und in meist eigener Ausführung zu dem dreifach gegliederten Zölibatsmotiv zusammengestellt, in welchem zunächst im allgemeinen die Pflicht der Heiligkeit der Diener der Kirche und ihre Vorbildlichkeit für das christliche Volk betont, sodann der am Altare für das Volk zu verrichtende Gebetsdienst hervorgehoben, endlich die Reinheit geschildert wird, welche die Darbringung des Opfers und die Spendung der Sakramente erheische.<sup>3)</sup> Da sich nun dieses selbe

<sup>1)</sup> Siricii Epp. I, V, X bei Migne P. L. 13, 1132 ff.

<sup>2)</sup> Papst Innocenz I. hebt in dem Verordnungsschreiben an Bischof Exsuperius (M. 56, 500), das sich ganz auf die Schreiben des Papstes Siricius stützt, auch die Gebetspflicht als klar und deutlich unterschiedenes Motiv hervor: *sacerdotes, quibus orandi et sacrificandi iuge officium est.*

<sup>3)</sup> Der Rausersparris wegen führen wir nur das zweite und letzte Drittel des Kanons von Tours (Mansi VII p. 944) hier an, in welchen von der Pflicht des Gebetes für das Volk und der Verwaltung des heiligen Dienstes als Keuschheitsmotiven für die Priester und Diakone die Rede ist. (Der durch Sperrdruck hervorgehobene Teil stimmt wörtlich mit einer Stelle der Epist. V n. 3 des Papstes Siricius (Migne 13, 1160) überein.) *Si enim universis fidelibus secundum apostolicam doctrinam castitas custodienda indicitur, ut qui habent uxores ita sint quasi non habentes, quanto magis sacerdotes Dei ac levitae divino mancipati altario custodire debent, ut non solum cordis, verum etiam corporis puritatem servantes pro plebe supplicaturi preces suas ad divinum introire mereantur auditum? Quia secundum auctoritatem apostoli, »qui in carne sunt, Deo placere non possunt: vos autem non estis in carne sed in spiritu«, et iterum: »Omnia munda mundis: coinquinatis et infidelibus nihil est mundum, sed polluta est eorum et mens et conscientia.« Cum ergo laico ab abstinentia imperetur, ut possit orationi vacans et Deum deprecans exaudiri; quanto magis sacerdotibus vel levitis, qui omni momento parati Deo esse debent in omni munditia et puritate, securi ne aut sacrificium offerre aut baptizare, si id temporis necessitas poposcerit, cogantur? Qui si contaminati fuerint carnali concupiscentia, qua mente excusabunt, quo pudore usurpabunt, qua conscientia, quo merito exaudiri se credent?*

Die Ausführungen des Papstes Siricius aber sind, wie es scheint, dem Kommentar des Ambrosiaster zu I. Tim. 3, 12. 13 (Migne 17, 471) entnommen.



fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant, sic habere“. Daß dieser Erlaß Leos auch im Kanon I von Tours besonders berücksichtigt worden ist, zeigt die Berufung auf die gleiche Schriftstelle, die dort und hier nach Art eines Prinzips verwertet wird, um das Verhältnis der verheirateten Kleriker zu ihren Frauen zu bestimmen. Nun war aber dem Dichter auch jener Brief Leos an Bischof Rusticus bekannt, wie bereits in § 2 dargelegt worden ist. Wenn derselbe in seiner Ermahnungsrede speziell an die Diakone nichtsdestoweniger jenen weit engeren Anschluß an die Fassung des Kanons von Tours, als an diese die Diakone betreffende Konstitution des Papstes Leo zeigt, so weist auch dieser Umstand auf eine unbezweifelbare Kenntnis und selbst absichtliche Bevorzugung des ersteren und folglich auf eine Abfassung der *Instructio* nach 461 hin.

Die nähere Untersuchung der einzelnen Vorschriften, welche Kommodian den Diakonen in Erinnerung ruft, führt somit nicht nur zu untereinander übereinstimmenden, sondern auch zu einander ergänzenden Ergebnissen, indem die an erster Stelle behandelten beiden Mahnungen zur Hörigkeit gegen das bischöfliche Gericht und zur Ehrfurcht gegen die Presbyter ihren Ursprung aus Kanon I und II des Konzils von Angers und damit eine Entstehung der Dichtung nach 453, die letzterörterte Aufforderung zur Keuschheit aber ihre Herkunft aus dem Kanon I von Tours und dadurch die Abfassung des Gedichtes nach 461 zeigt. Weiter haben diese Untersuchungen aber auch gelehrt, daß der Dichter, wie diese Berücksichtigung gallischer Konzilien beweist, speziell gallische Verhältnisse im Auge hat. Die Erkenntnis dieses Umstandes wird zur Deutung der nächst zu besprechenden Instruktionen von besonderem Werte sein.

II. Das 25. und 29. Gedicht des II. Buches ist an Bischöfe gerichtet. Diese Beziehung der beiden Gedichte geht bezüglich des letzteren aus dem Titel *Maiores natis* (statt *natu*) hervor, der nach Ausweis von Stellen wie I. Tim. 5, 19. 20, Cypriani Testim. III 76, Epist. 75 c. VII (814, 30 Hartel) mit *episcopis* gleichbedeutend

ist<sup>1)</sup>; hinsichtlich des ersteren folgt sie u. a. aus der Rückverweisung, welche der Dichter in Instr. II 29, 6 auf Instr. II 25 gibt, indem er erklärt, daß er dort bereits einen anderen, die gleichen Adressaten betreffenden Punkt behandelt habe.<sup>2)</sup>

Das Gemeinsame beider Dichtungen sind Anklagen, welche gegen die Bischöfe erhoben werden: hier und dort wird hervorgehoben, daß ihr Sinn durch den der Kirche auf dem Erdkreis geschenkten Frieden in weltliches Treiben und Trachten verkehrt sei. Instr. II 25 schildert speziell ihre Herrschsucht, Instr. II 29 ihren Eigennutz. Da in der ersteren ein sicherer Anhalt zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit gegeben scheint, so möge zunächst ihr Text<sup>3)</sup> hier folgen:

De pace subdola.

Dispositum tempus vehit nostris pacem in orbe  
 Et ruinam simul blandiente saeculo primis.  
 Praecipitis populo, quem [ipsi] in schisma misistis:  
 Aut facite legem civitatis, aut exite de illa.  
 5 Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,  
 Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.  
 Subdola pax vobis venit: persecutio flagrat,  
 Vulnera non parent, et sic sine caede ruistis.  
 Bellum in absconsum geritur sub pace quod ipsud<sup>4)</sup>,  
 10 De [omnibus] vobis vix unus caute se gessit.  
 O malo nutriti<sup>5)</sup>, in occisione praedicti!  
 Laudatis pacem subdolam et vobis iniquam.  
 Alterius facti milites, non Christi, peristis.

<sup>1)</sup> Selbst Oehler hat diese Bedeutung nicht erkannt, da er in seiner Ausgabe der Instruktionen Kommodians (S. 184) zu der Überschrift »Majoribus natis dico« die Erklärung beifügt: Maiores dicit primores, patronos, locupletes et splendido loco natos.

<sup>2)</sup> Instr. II 29, 6 sagt: Iam praedixi (= ante dixi) quidem de pace subdola (= II 25) quanta! <sup>3)</sup> Nach Dombart S. 99.

<sup>4)</sup> Kommodian stellt die Konjunktion manchmal an das Ende des Nebensatzes; es ist zu konstruieren: quod ipsud bellum in absconsum (= in absconso) sub pace geritur.

<sup>5)</sup> Der Kodex hat nutriti; Dombart änderte es in nutriri und übersetzte (s. Wien. Sitzgsber. Bd. 107 (1884), 785): »O ihr, von denen

Die Ausführungen sowohl dieser, als der *Instructio* II 29, sind zum Teil der Anrede des hl. Cyprian an die römischen *Confessores* im ersten Kapitel der Schrift *de catholicae ecclesiae unitate* nachgebildet.<sup>1)</sup> Sehen wir von den moralischen Mahnungen ab, die dieser Quelle entstammen, so verbleibt als besonderer Gehalt unseres Gedichtes insbesondere V. 3—6, in welchen den Bischöfen ein doppeltes vorgehalten wird, nämlich erstens, daß sie das Volk durch ihre Schuld zur Parteiung (*schisma*) gebracht haben, zweitens, daß sie, die dem Volke Lehren geben (*praecipitis* = *praecepta datis*), sich selbst um das Gesetz der Kirche (*lex civitatis*) nicht kümmern. In bitterer Weise nimmt hier Kommodian für das Volk gegen die Bischöfe Partei, indem er denselben zuruft, daß sie das Kirchengesetz entweder beobachten oder sich davonmachen sollen und daß sie den Splitter im Auge der Untergebenen bemerken, aber den Balken im eigenen Auge nicht sehen wollen.

Die Lösung der Frage, um was eigentlich es sich hier handelt, scheint unter Beachtung der kirchlichen Verhältnisse des fünften Jahrhunderts durch die drei Momente, daß von Bischöfen, von Volksparteiung und von Umgehung kirchlicher Satzungen seitens der ersteren die Rede ist, auf ein ganz sicheres und bestimmtes Gebiet gewiesen, nämlich auf das der Bischofsbestellung, die um die Hälfte dieses

---

geweissagt ist, daß ihr zu eurem Unglück (? vielleicht male mit edit. I) zur Tötung (wie Opfertiere) gefüttert werdet!« Mir scheint die schon von Ludwig (Ausgabe S. 45) vorgeschlagene Änderung *nutriti* sinnentsprechender. Es ist dann zu übersetzen: »O ihr, die ihr vom Bösen (*malus*) großgezogen und zum Verderben (= *in occisionem*) vorherbestimmt (vgl. I 8, 9) seid.« Die Beziehung auf den Teufel kehrt in V. 13 wieder.

<sup>1)</sup> Die Parallele lautet: *Quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos convenit, et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intellegere pariter et cavere, ne qui Christum . . . induimus minus sapere in tuenda salute videamur? Neque enim persecutio sola metuenda est, . . . Facilior cautio est, ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur . . . Plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit . . . Sic ab initio statim mundi sefellit et verbis mendacibus blandiens rudem animam incauta credulitate decepit.*



Nachsicht“ gestattete Papst Hilarus dem schuldig Befundenen nun zwar das Verbleiben in der neuen Stellung, entzog ihm aber auf Lebenszeit die Ausübung der Metropolitanechte.

Einen zweiten Fall verursachte um dieselben Jahre der alte Vorrangstreit zwischen den Metropolitankirchen von Vienne und Arles. Gegen den Einspruch des Volkes hatte Bischof Mamertus von Vienne im Jahre 463 nach Erledigung des zu Arles gehörigen Bischofssitzes von Dea (Die) dort einen Bischof durch Erteilung der Weihe eingesetzt, indem er *hostili more*, wie der Brief des Papstes Hilarus<sup>1)</sup> an Bischof Leontius von Arles sagt, in die Stadt eingedrungen war und dieselbe besetzt hatte. Auf die jetzt vom Burgunderkönige Gundiac als Landesherrn von Vienne und die in Rom erhobene Klage entschied der Papst „zum Frieden der Kirchen und aus apostolischer Mäßigung“ in seiner milden Gesinnung (*nostrae moderationis nomen tenentes*), daß die Anmaßung des Bischofs Mamertus ohne die verdiente Strafe hingehen solle, wenn er dem Bischof Leontius die gebührende Genugtuung leiste und sich fürderhin solcher Übergriffe zu enthalten verspreche; im Wiederholungsfalle aber sollten die Vorrechte der Kirche von Vienne an Arles übergehen; auch dürfe der Geweihte im Amte bleiben, wenn er nachträglich die Bestätigung vom Bischof von Arles erhalte.<sup>2)</sup>

Das Hauptmoment, welches einen Schluß auf direkten Zusammenhang dieser Vorfälle mit dem (oder den) von Kommodian angedeuteten zu gestatten scheint, ist neben der allgemeinen zeitlichen und örtlichen Koinzidenz, welche die vorhergehende Untersuchung bereits ergeben hat, die allseitige Gleichheit der Sachlage. Hier wie dort zeigt sich das Volk infolge Mißachtung kirchlicher Satzungen seitens der Bischöfe zur Widersetzlichkeit gegen dieselben bestimmt. Der Vorwurf ferner, welchen der Dichter in Vers 7 ff. gegen die Bischöfe erhebt, daß es ein Trugfriede sei, in welchem

<sup>1)</sup> Mon. Germ. H. Epp. III p. 28 (Migne 58, 27).

<sup>2)</sup> Mon. Germ. H. Epp. III p. 30 (Migne 58, 28 ff.).

sie leben, da in Wirklichkeit unchristliche Anfeindung und ein stiller Krieg unter ihnen herrsche, stimmt ganz mit den Klagen, die Bischof Leontius von Arles<sup>1)</sup> im Jahre 462 an Papst Hilarus brachte, um seinen Schutz gegen Vienne anzurufen: „Cum ecclesia nostra Arelatensis semper ab apostolica sede amplis favoribus et privilegiis fuerit decorata, rogamus sanctitatem tuam, ut per eam nihil nobis decedat, sed potius augeatur, ut et collaborare tecum in vinea Domini Dei Sabaoth valeamus, et invidorum conatus infringere: quos, si non esset auctoritas reprimens, certum est de die in diem grassaturos in peius, quia malitia, qua nos oderunt, ascendit semper.“<sup>2)</sup> Die Allgemeinheit des gegen die Bischöfe gerichteten Vorwurfs aber, die in den Worten (V. 10) liegt: „De (omnibus) vobis vix unus caute se gessit“ ist hinwiederum in Hinsicht der oben bezeichneten Jahre und der südgalischen Kirchenprovinzen verständlich. Ein Blick in die Hilarus-Briefe zeigt nämlich, daß der Papst zwischen 461 und 464 auch noch in einen dritten südgalischen Metropolitanstreit von gleicher Art wie der arlesisch-viennensische eingreifen mußte, indem der Metropolit Ingenius von Embrun vorgeblich „ad excludendam cupiditatem ambitionis alienae“, in Wirklichkeit aber um sein eigenes Jurisdiktionsgebiet „per obreptionem“ zu erweitern<sup>3)</sup>, in der nicht ihm, sondern dem Bischof von Marseille<sup>4)</sup> unterstehenden Ortschaft Nice einen Bischof geweiht hatte. Somit waren von den Bischöfen der sechs Metropolitankirchen des südöstlichen Galliens (Arles, Vienne, Tarantaise, Aix, Embrun, Narbonne), die einst unter der Primatie von Arles standen, nicht weniger als vier in direkter Weise an den zwischen 460 und 463 ausbrechenden Streitigkeiten beteiligt, eine Zahl, die den Allgemeinvorwurf des Dichters: „de omnibus vobis vix unus caute se gessit“ in Rücksicht auf dieselben durchaus erklärlich erscheinen lassen

---

<sup>1)</sup> Bei Migne 58, 22 f.

<sup>2)</sup> Vgl. Ps. 73, 23: Ne obliviscaris voces inimicorum tuorum: superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.

<sup>3)</sup> Hilari Ep. IV bei Migne 58, 20 f.

<sup>4)</sup> S. Duchesne, Fastes épiscopaux I. S. 286 ff.



kann. Und daß Kommodian mit seinen Anklagen in der Tat die Metropolen und nicht die einfachen Bischöfe der einzelnen Kirchen im Sinne gehabt hat, scheint noch genauer zu zeigen möglich.

Angesichts der Kenntnis zeitgenössischer kirchlicher Akten nämlich, die wir voraufgehend zu verschiedenen Malen bei Kommodian beobachten konnten, kann es kaum noch ein Zufall genannt werden, daß sich der Hauptgedanke seiner *Instructio* an die Bischöfe mit einer Mahnung deckt, die Papst Hilarus in dem Schreiben an die gallischen Bischöfe<sup>1)</sup> zwecks Beilegung des von Ingenuus von Embrun heraufbeschworenen Streites ausspricht. Der Dichter ruft den Bischöfen zu (V. 3 ff.): „Ihr gebet dem Volke Lehren (*praecepta*), das ihr selbst in Uneinigkeit bringet: befolget das Gesetz der Kirche oder ziehet von dannen.“ Damit gibt er in derber Weise dem Gedanken Ausdruck, daß jene selbst nicht tun, was sie lehren, sondern sich über Gesetz und Recht zum Schaden und zum Ärgernis des Volkes hinwegsetzen. Papst Hilarus aber äußert im Eingange des gedächten Schreibens den gleichen Gedanken: seine Worte seien aus Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit eingegeben („*Movemur ratione iustitiae*), quae licet ab omnibus, qui recta sapiunt, debeat custodiri, tum praecipue Domini sacerdotibus non est temere neglegenda, quorum ceteros informari convenit institutis.“ Ferner begegnen wir der Berufung auf die „*lex civitatis*“, die Kommodian in Vers 3 („Aut facite legem civitatis, aut exite de illa“) als die unverbrüchliche Norm bischöflicher Amtsführung hervorkehrt, in einer ganz ähnlichen Art zu Eingang des Schreibens, welches Papst Hilarus (Ende 462) an Bischof Leontius von Arles richtete<sup>2)</sup>: „*Miramur fraternitatem tuam ita legis Catholicae*<sup>3)</sup> immemorem esse, ut quaeque iniqua . . ., si ipse aut non vis aut non potes,

<sup>1)</sup> Migne 58, 20 f.

<sup>2)</sup> M. G. H. Epp. III p. 22 (Migne 58, 24).

<sup>3)</sup> Den Gebrauch des Wortes *Catholica* im Sinne von *ecclesia catholica* weist D. Odilo Rottmanner in der *Revue Bénédictine* 1900 n. 1 als einen sehr häufigen in Schriften des 3.—5. Jahrhunderts nach. Er



wir nun oben bereits darlegten, daß das Gedicht nicht an einfache Bischöfe, sondern an Metropolitane gerichtet ist die gewöhnlich zwar *primates*, anscheinend aber auch *primi* genannt wurden<sup>1)</sup>, so glauben wir mit der

<sup>1)</sup> Dombart, der zuerst die Lesart »*primis*« gegen die Form »*premit*« der früheren Ausgaben feststellte, nimmt in den »Kommodian-Studien« (Wien. Sitzgsber. Bd. 107, 769) das Wort »*primi*« im Sinne von »Reichen und Vornehmen« und übersetzt die beiden ersten Verse folgendermaßen: »Die (von Gott) verordnete Zeit bringt den Unsrigen Frieden im Reiche und zugleich Verfall (des Glaubens) für die Vornehmen infolge der Liebkosungen der Welt.« Daß es sich in der Stelle aber nicht, wie Dombarts Übersetzung zu verstehen gibt, um vornehme und reiche Gemeindemitglieder, sondern um die autoritativen Vertreter, d. i. die Vorsteher der Gemeinde handelt, geht sowohl aus der Ausdrucksweise als aus dem Zusammenhang (selbst abgesehen von dem mit Instr. II 29) des Gedichtes hervor. Darauf weist zunächst das *praecipere populo* (V. 3) hin, welches die autoritative Belehrung und Leitung der Gemeinde seitens ihrer Vorsteher bedeutet (vgl. Instr. II 27, 2: *facite praecepta magistri, i. e. episcopi*), sodann der Gegensatz (V. 5. 6.): »Ihr seht (sc. bei euren Belehrungen) selbst den Splitter in unserem, d. i. des Volkes Auge und wollt den Balken in dem eurigen nicht erblicken.« Diesen Vorstehern nun wird in Vers 2 vorgehalten, daß Weltsinn sie verblende. Ein Vergleich mit Instr. II 29, 7—10 zeigt nämlich, daß der Ausdruck *blandiente saeculo* nicht, wie Dombart ihn faßt, von den einladenden Verlockungen der äußeren Welt, sondern von der entfachten Weltlust des eigenen Innern zu verstehen ist. In gleichem Sinne und ähnlichem Zusammenhange, nämlich einer Warnung der kirchlichen Vorsteher vor Weltsinn und Hochmut, braucht auch der hl. Ambrosius in Luc. I. X n. 50 (Migne P. L. 15, 1816 C) das Wort *saeculum*: »*Convertamur igitur et caveamus, ne in perditionem aliqua inter nos de praelatione possit esse contentio . . . Cave ergo iactantiam, cave saeculum.*« Steht aber fest, daß das Gedicht den Weltsinn der kirchlichen Vorsteher geißelt, die Christi Geist zuwider (V. 13) durch Mißachtung kirchlicher Satzung (V. 4) das Volk zur Widersetzlichkeit gegen sich treiben (V. 3) und den Frieden der Kirche (V. 1) in Verfolgung und gegenseitige Bekriegung verkehren (V. 7—10), so fragt es sich nur, auf wen näherhin die Vers 2 genannten *primi* zu deuten seien. Aus der mit unserem Gedicht verknüpften Instr. II 29 geht hervor, daß damit Bischöfe gemeint sind. Da nun zur Zeit des Dichters und schon vorher in Gallien (seit Anfang des 5. Jahrh.) die Inhaber der Bischofssitze in den Metropolen der politischen Provinzen dem Range nach die ersten unter den Bischöfen der betr. Provinz waren und *metropolitani* oder *primates* hießen (vgl. u. a. Hilari ep. VIII, Migne P. L. 58, 15 D), so scheint die Erklärung, daß Kommodian mit dem Ausdruck *primi* auf die letzteren hindeute, um so weniger zu umgehen, als sich die Beziehung des



mithin in Turin bereits einmal ein formeller Friedensschluß zwischen den streitenden gallischen Bischöfen versucht und auch vereinbart worden, der sich indes in der Folge nur als ein Scheinfrieden erwiesen hatte. Sollte daher in dem Titel des Gedichtes nicht eine Anspielung auf das nicht eingehaltene Friedensübereinkommen zu erblicken sein?

Als näheres Ergebnis dieser Untersuchung scheint die Erkenntnis bezeichnet werden zu dürfen, daß sich Instr. II 25 auf die durch die südgallischen Metropolen zwischen 460 und 464 verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten bezieht, und daß in ihr die zur Beilegung jener Streitigkeiten zwischen 462 und 464 erlassenen Hilarus-Briefe benutzt sind. Unter Berücksichtigung des bereits früher gewonnenen terminus ad quem der Dichtungen Commodians (d. i. des Jahres 466) ergibt sich aber daraus die Entstehung des Gedichtes in Südgallien um 464/65.

III. Die Beziehung der Instructio II 28 auf Papst Hilarus (461—468) erscheint bei Beachtung der bisher gewonnenen zeitlichen und geschichtlichen Daten und der in dem Gedichte selbst liegenden Andeutungen kaum zweifelhaft. Ihr Text lautet:

Pastoribus Dei.

Pastor, si confessus fuerit, geminavit agonem.  
 Apostolus autem tales iubet esse magistros<sup>1)</sup>:  
 Sit patiens rector, sciat ubi frena remittat,  
 Terreat in primis et postea melle perungat,  
 5 Observetque prius, ut faciat ipse qui dicit.  
 Redditur in culpa pastor saecularia servans,  
 In faciem cuius sis ausus dicere quicquam.  
 Bullit in inferno rumoribus ipsa gehenna:  
 Vae miseri!<sup>2)</sup> Plebi, dubia quae forte becillat,  
 10 Si talis aderit pastor, paene perdita instat.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> — episcopos, s. Instr. II 27, 2.

<sup>2)</sup> So haben alle Kodizes; Dombart schreibt vae miserae plebi. Zu der Anrede Vae miseri! vgl. Instr. I 30, 8: Heu miseri!

<sup>3)</sup> Die Kodizes haben perdita stat, Kod. C deutlicher perditā stat, woraus sich die obige Lesung ergibt. Perdita scheint nach der Analogie von missa, collecta, ascensa etc. = perditio. Die Form ist als existierend



Einen erwägenswerten Grund für die angezeigte Bezugnahme der Dichtung auf den Papst bietet zunächst die Art ihres Eingangs. Wie nämlich die Einleitungen der Instruktionen II 25 und II 29, die das zwieträchige Wirken der von Herrsch- und Habsucht getriebenen Bischöfe geißeln, in bezeichnender Weise an das erste Kapitel der Cyprianischen Schrift *de ecclesiae catholicae unitate* angelehnt sind, so benutzt der Dichter im Eingang der *Instructio* II 28 das erste Kapitel des Glückwunschs Schreibens, welches der hl. Cyprian im Jahre 255 an Papst Lucius richtete, um demselben seine Freude über die Rückkehr aus der um des Glaubens willen ertragenen Verbannung zu bezeugen. Die Parallele zuvörderst zu Vers 1: „Pastor (= sacerdos), si confessus fuerit, geminavit agonem“, lautet in der *Epist.* 61. c. I. (Hartel p. 695, 12) bei Cyprian: „Et nuper quidem tibi, frater carissime, gratulati sumus, cum te honore geminato in ecclesiae suae administratione confessorem pariter et sacerdotem constituit divina dignatio.“ Ferner finden sich die Ausdrücke *rector* (V. 3), *pastor* (V. 6. 10) und *gubernans* (V. 11), mit denen Kommodian die Stellung der im Gedichte geschilderten Persönlichkeit umschreibt, in gleicher Weise bei Cyprian im Anschluß an die eben angeführten Worte, um den Beruf des Papstes zu kennzeichnen, der Kirche ein Hirte, Lenker und Leiter zu sein (p. 695, 14 ff. H.): „sed et nunc non minus tibi et comitibus tuis atque universae fraternitati gratulamur, quod . . . reduces vos denuo ad suos fecerit benigna Domini et larga protectio, ut pascendo gregi pastor, et gubernandae navi gubernator, et plebi regendae rector redderetur . . .“ Da Kommodian weiterhin in Vers 13 die *ecclesia tota* als den amtlichen Wirkungskreis des in *Instr.* II 28 geschilderten guten Hirten nennt, so legt sich nun einerseits auf Grund dieser Bezeichnung und jenes Parallelismus mit dem Schreiben Cyprians, anderseits wegen der berechnenden Art, die sich in dem Anschluß des Dichters an Cyprianische Schriften zu erkennen gibt, die Wahrscheinlichkeit nahe, daß die Dichtung wohl an den Papst gerichtet sein dürfte. Die voraufstehenden Untersuchungen haben aber die Abfassung





Eine sehr auffällige, oder vielmehr ganz einzigartige Berührung mit dem Ambrosiaster zeigt die Dichtung (in V. 7) auch darin, daß sie, wie dieser, die Auflehnung des Volkes gegen weltlich gesinnte Seelenhirten für recht erklärt.<sup>1)</sup> Indes eine aufmerksamere Berücksichtigung verdient — um jetzt von Vers 5 und 6 und ihrer näheren Ausführung bis Vers 10 abzusehen, die, wie schon oben hervorgehoben wurde, in direkter Beziehung zu Vers 2—4 der Instr. II 25 stehen und ein Rückblick auf die dort geschilderten kirchlichen Mißstände sind — die dem Oberhirten vom Dichter an erster Stelle (V. 3. 4) gegebene Weisung, welche lautet:

Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat,  
Terreat in primis et postea melle perungat.

Da dieselbe nämlich einerseits nicht, wie die ihr nachfolgenden Mahnungen, dem Kommentar des Ambrosiaster in direkter Nachbildung entstammt, anderseits dagegen eine äußerst auffällige Übereinstimmung mit dem eigenartigen Verfahren zeigt, welches die Regierungsweise des Papstes Hilarus kennzeichnet, so dürfte sie nach dem vorhin Gesagten vielleicht schon als der letzteren entnommen bezeichnet werden können. Ihre Abhängigkeit von der Auffassungsweise seines Amtes, die Papst Hilarus in Wort und Tat kundgab, kann aber noch genauer gezeigt werden.

V. 13:

In talibus (devotis rectoribus) spes  
est et vivit ecclesia tota.

<sup>1)</sup> V. 7:

In faciem cuius (i. e. saecularia  
servantis rectoris) sis ausus dicere  
quicquam.

magna veneratione observari videntur. Quod rectori plebis duobus proficit modis . . . si negligens fuerit, redditurus est rationem.

Ambrosiaster zu I. Tim. 6, 13—16  
(M. 17, 483):

(Apostolus) magna vigilantia et providentia dat praecepta rectori ecclesiae: in huius enim persona totius populi salus consistit.

Ambrosiaster zu I. Cor. 10, 10  
(M. 17, 235):

Murmurare est falso ad invicem de praepositis et rectoribus queri: quia solet murmur fieri et iusta de causa.

Nach Ausweis der Hilarus-Briefe war nämlich dies die eigenste Art des Papstes, daß er, große Strenge mit ebenso großer Nachsicht verbindend, einesteils mit scharfen Rügen und Drohungen gegen die Übertreter kirchlicher Gesetze einschritt, andernteils aber die geschehenen Fehler nicht nach der Strenge des Gesetzes ahndete, sondern in Milde zu heilen und auszugleichen suchte. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht insbesondere die Schreiben, welche er wegen der unkanonischen Einnahme, bzw. Besetzung bischöflicher Stühle durch Bischof Hermes von Narbonne und Bischof Mamertus von Vienne an die südgallischen Bischöfe und Metropoliten richtete. Es sei ihm zu Ohren gekommen, heißt es in der Ep. VII<sup>1)</sup>, die in sehr ernstem Tone den Metropoliten Leontius von Arles zur Berichterstattung auffordert, „quod iniquissima usurpatione quidam Hermes episcopatum civitatis Narbonnensis execrabili temeritate praesumpserit“; darauf läßt er es sich in der Ep. VIII<sup>2)</sup> vor Kundgabe seiner Entscheidung vorerst angelegen sein, „culpas in nostro deprehensas examine non tacere, ne per incongruum silentium cum iniqua agentibus habere videamur conniventiae portionem“. Obwohl nun aber das Vergehen als ein „qua non obiurgatione dignissimum“ bezeichnet wird, wird dem schuldig Befundenen dennoch das Verbleiben auf dem bischöflichen Stuhle mit der Begründung gestattet, daß der frühere Lebenswandel desselben die Annahme erlaube, „hos illum, quos in eo arguimus, incurisse potius quam fecisse excessus“. Gleiche Entschiedenheit, aber auch gleiche Milde zeigt das Verfahren gegen Bischof Mamertus von Vienne, über welchen der Papst in Ep. IX<sup>3)</sup> Bericht fördert, weil derselbe „invitis Deensibus, et qui ad ecclesiarum eius numerum, quem ei apostolicae sedis deputavit auctoritas, . . . minime pertinebant, hostili more, ut dicitur, occupans civitatem, episcopum consecrare praesumit“. In bekümmelter und zugleich strafender Sprache hebt Ep. XI<sup>4)</sup>, nachdem

<sup>1)</sup> Bei Migne P. L. 58, 24; Mon. Germ. Hist. Epist. t. III p. 22.

<sup>2)</sup> Migne 58, 24; M. G. H. ibd. p. 25.

<sup>3)</sup> Migne 58, 27; M. G. H. ibd. p. 28.

<sup>4)</sup> Migne 58, 28; M. G. H. ibd. p. 30.

der Bericht eingetroffen, die Schwere der Verschuldung des Bischofes Mamertus hervor, der sich die gleichen Übergriffe erlaubt habe, die vordem am Bischof von Arles durch Übertragung (seines Vorranges an den Sitz von Vienne gerächt worden seien. Vom Geiste des Hochmuts getrieben habe Mamertus die Gefahr des Verlustes der ihm so zugefallenen Vorrechte nicht geachtet: „claret praedictum privilegia . . . velle perdere plus volendo, qui abusus . . . Leontii moderantia Deensibus contra fas episcopum . . . non timuit consecrare“. Eine solche Tat verdiene, daß jener nicht nur selbst seines bischöflichen Amtes entsetzt werde, sondern daß er auch den von ihm eingesetzten Bischof, trotz dessen persönlicher Würdigkeit, aus der Reihe der Bischöfe verwiesen sehe, „ne conceptae audaciae incastigata temeritas licentiae se peperisse putaret exemplum“. Nach diesen und anderen äußerst scharfen Verweisen lenkt aber der Papst sofort wieder ein: „Verum ad ecclesiarum quietem tantae transgressionis vulnera, memores apostolicae sapientiae, curari volumus ante fomentis, ut corporis nostri membrum forte sanandum in integritatem pristinam per mitiora medicamenta revocetur, nec credatur negligi, quod interim non monetur abscidi. Praevia medendi semper austeritatis est lenitas, nec omnis ferro statim culpa compescitur . . . Nunc enim temporis opportunitas, nunc languentis necessitas, nunc medicinae ipsius et modus est quaerendus et qualitas . . .“

Einen trefflicheren Kommentar zu den oben angeführten Versen des Dichters wird man nicht leicht geben können, als es diese von Papst Hilarus theoretisch dargelegten und praktisch betätigten Grundsätze sind. Denn die nachsichtige Milde, die sich der Papst nach der schärfsten Verurteilung der Vergehen und der strengsten Bedrohung der Schuldigen zur Pflicht macht, bekundet dieselbe Auffassung von dem Verhalten des Oberhirten, die Kommodian in die Worte kleidet: *Terreat in primis, et postea melle perungat*; und die Erwägung, daß das Heilverfahren nicht bloß mit Strenge eingreifen dürfe, sondern den Verhältnissen und dem Bedürfnis weise anzupassen sei, läßt denselben Gedanken

erkennen, der in der dichterischen Fassung liegt: *Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat*. Diese auffallende Übereinstimmung in der Auffassung von der Art und Pflicht des guten Oberhirten, wie sie sich hier zwischen Papst Hilarus und Kommodian ergibt, macht aber wenn an sich schon die Annahme sehr wahrscheinlich, so in Anbetracht des früher Gesagten vielleicht gewiß, daß die dichterische Lehre in der Tat ein Nachklang und Widerhall der päpstlichen Worte ist.<sup>1)</sup>

Fassen wir kurz zusammen, so bieten sich folgende, für die Beurteilung des Gedichtes wesentliche Stücke dar: a) Die Einleitung ist dem Eingang des Cyprianischen Glückwunschs Schreibens an Papst Lucius entnommen. b) Die Schilderung des guten Oberhirten, der Strenge mit Milde und Nachsicht vereint (V. 3. 4), scheint ihre Quelle in den von Papst Hilarus gelehrt und betätigten Grundsätzen zu haben. c) Die Fehler, welche Kommodian (V. 5. 6) an schlechten Seelenhirten rügt (Nichtbefolgung der eigenen Lehre und Aufgehen in weltlichen Interessen), sind die gleichen, welche in *Instructio* II 25 anlässlich bestimmter Vorgänge gewissen Bischöfen zum Vorwurf gemacht werden, und wie dort der Dichter gegen dieselben im Verein mit einer gegen sie stehenden Volkspartei praktisch Opposition machte, so verkündet er hier (nach einer aus dem Ambrosiaster übernommenen Lehrmeinung) das gute Recht der Untergebenen (V. 7—10) zu offener Auflehnung gegen weltdienerische Seelenhirten, weil dieselben eine Gefahr für das ewige Heil eines ihnen nicht charakterfest entgegentretenden Volkes seien. Diese Anspielungen zeigen aber, daß der Dichter an die in *Instr.* II 25 behandelten Zwistigkeiten denkt, die, wie unter n. II. dargelegt worden ist, von südgallischen Bischöfen verschuldet waren und von Papst Hilarus beigelegt wurden. d) In den Schlußversen (11—13), die das Glück eines unter

---

<sup>1)</sup> Die nähere Berührung in Sinn und Wortlaut des Verses 3: *sciat (rector) ubi frena remittat* und der Ausdrucksweise des Papstes in *Ep. VIII: in totum nec remittere nos fecit indulgentia, nec affectio coercere* weisen auch hier wieder auf die direkte Benutzung der Hilarus-Briefe, deren wir bereits oben S. 93 Erwähnung taten.

einem berufstreuen Oberhirten stehenden und von ihm in Einigkeit erhaltenen Volkes schildern, findet sich neben Erwähnung der „ecclesia tota“ in dem Worte „exhilaratur“ eine bei Kommodian nicht anders als beabsichtigt zu betrachtende Anspielung auf den Namen des Papstes Hilarus.

Aus diesen Momenten dürfte hervorgehen, daß Zweck und Absicht des Gedichtes ein Huldigungserweis an Papst Hilarus ist und zwar zum Dank für sein Eingreifen in die von den südgalischen Metropolit (Rusticus, bzw. Hermes und Mamertus) in der christlichen Bevölkerung erregten Wirren. Diesem Zweck entspricht sowohl die eingangs vom Dichter entworfene Zeichnung des rechten Oberhirten nach Zügen, welche die Eigenart des Papstes Hilarus spiegeln, als die inmitten des Gedichtes gebrachte Anspielung auf den Charakter der beigelegten Konflikte, als endlich die im Schlußwort neben dem abermaligen Hinweis auf den Papst als den guten Hirten enthaltene Dankesäußerung: „es freue sich das Volk aus ganzem Herzen an einem so tüchtigen Herrscher“ (*Exhilaratur enim (plebs) ex anima regibus aptis*). So scheint auch der ehrende Titel *Pastoribus Dei* verständlich zu werden und nicht weniger der Grund, aus welchem der Einleitungsvers der Dichtung dem einleitenden Satze in dem Glückwunschsreiben Cyprians an Papst Lucius nachgebildet ist.

IV. Die 32. *Instructio* des 1. Buches fordert einen durch Übermut, Willkür und Verschwendung sich hervortuenden „iudex“, d. h. Provinzialstatthalter zur Bekehrung auf: nach den bisher über die Entstehungszeit und Örtlichkeit der *Instructiones* gewonnenen Aufschlüssen aber müßte damit ein zwischen etwa 460—64 in Südgalien regierender Statthalter gemeint sein. Da nun in der Tat damals der durch eben jene Eigenschaften berüchtigte und im Jahre 467 in Rom wegen Landesverrat zum Tode verurteilte Arvandus die *praefectura praetorio Galliarum* innehatte, deren Sitz Arles war, so drängt sich die Vermutung auf, daß der Genannte wohl der Adressat der dichterischen Apostrophe sein könnte. Ihre Richtigkeit soll nachstehend näher untersucht werden. Das Gedicht lautet:

## Sibi placentibus.

Si locus aut tempus favet, aut persona provehit<sup>1)</sup>,  
 Iudex esto novus. Quid nunc extolleris inde?  
 Blasphema<sup>2)</sup> indocilis! de cuius praestantia vivis,  
 In fragilitate tanta non respicis unquam.

5 Per gradum et lucra avidus fortunae praesumis,  
 Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis.  
 Auro licet cenes cum turba choraulica semper,  
 Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi.  
 Et locus et tempus et persona tibi donetur,  
 10 Nunc si tamen credis; sin autem pro eo timebis.  
 Tempera te Christo et cervicem illi depone:  
 Istic honor remanet et tota fiducia rerum.  
 Blanditur quando tibi tempus nunc, cautior esto.  
 Ultima fatorum non providens, quae te oportet,  
 15 Sine Christo nequis esse [vi]tae conpotis unquam.

Der Titel iudex (V. 2) bezeichnet seit Konstantin den Statthalter einer Provinz.<sup>3)</sup> Daß Kommodian ihn in derselben Bedeutung verwendet, geht aus V. 873 des Carm. Apol. hervor: „Mittunt [Caesares] et edicta per iudices omnes ubique“, in welchem die kaiserlichen Erlasse als an die iudices, d. h. an die Statthalter ergehend erwähnt werden. Aus dieser selben Stelle ergibt sich, daß Kommodian den Titel nicht bloß in dem engeren Sinne braucht, in welchem er die unter den vicarii, bzw. praefecti praetorio stehenden Verwalter einer Einzelprovinz bezeichnete, sondern in der weiteren Bedeutung, in welcher er auch die höhere (vicarii) und höchste Klasse (praefecti praetorio) der Statthalter umfaßte: denn die kaiserlichen Erlasse (edicta) wurden seit Einrichtung der diokletianisch-konstantinischen Monarchie „entweder unmittelbar an alle Reichsangehörigen gerichtet, oder durch kaiserliches Handschreiben einem hohen Reichs-

<sup>1)</sup> Dombart schreibt mit Kodex C provenit. Provehit (= befördern) scheint aber durch den Sinn hier ebenso geboten, wie in Instr. II 25, 1 das von D. eingesetzte vehit statt venit, was sich im selben Kodex findet.

<sup>2)</sup> So haben alle Kodizes; Domb. schreibt: Blasphema[s], indocilis.

<sup>3)</sup> Vgl. Cod. Theodos. I, 5, 12. 13; I, 7, 2; 9, 3, 6. Orosius, Hist. VII 40, 5. Hieronymus Ep. 52 (Migne P. L. 22, 536).

beamten, meist dem *praefectus praetorio* zur Mitteilung an die Provinzialbehörden oder zur Publikation durch öffentlichen Anschlag zugesandt.“<sup>1)</sup> Der Umstand, daß Arvandus *praefectus praetorio* war, ist daher mit der Ausdrucksweise des Dichters vereinbar.

Weiter bezeichnet das Gedicht den in ihm Angeredeten als *iudex novus* (V. 2), d. h. als einen erst kürzlich in das Amt eingesetzten Mann. Da nun Arvandus, wie aus dem Berichte des zeitgenössischen Sidonius Apollinaris über ihn (s. Ep. I 7) geschlossen werden muß, die *praefectura Galliarum* im Jahre 462 antrat, so würde dieser Zeitpunkt völlig mit demjenigen übereinstimmen, der nach den vorausgehenden Untersuchungen für die Abfassung des ersten Buches der Instruktionen näherhin inbetracht kommt. Die genauere Bestimmung des Jahres seines Amtsantrittes hängt indes mit der strittigen Frage zusammen, wann Sidonius jenen Bericht über den Prozeß des Arvandus schrieb, in welchem er angibt, daß derselbe bis zur Amtsentsetzung die Präfektur fünf Jahre lang inne hatte. Da sich das Schreiben in der von Sidonius selbst zur Veröffentlichung geordneten Briefsammlung unter einer Reihe anderer findet, die sämtlich in das Jahr 467 fallen (s. Epp. lib. I n. 5. 8. 9.), so legt sich unmittelbar die Folgerung nahe, daß es der gleichen Zeit angehören müsse. Zur Zeit seiner Abfassung aber war das (nachher in Verbannung umgeänderte Todes-) Urteil über Arvandus schon gesprochen, aber noch nicht bestätigt. Einen Zweifel an dem daraus sich ergebenden Zeitansatz für die Präfektur des Arvandus (462—467) hat allein die Notiz in den *Chronica* des Kassiodor zum Jahre 469

---

<sup>1)</sup> S. Schiller, *Geschichte der röm. Kaiserzeit* II S. 35. Über das Verwaltungsgebiet des *praefectus*, *vicarius* und *rector* (*praeses*, *iudex ordinarius*) *provinciae* ebenda S. 44 ff. -- Daß die Bezeichnung *iudex* auch auf die höchste Rangklasse (die *praefecti*) angewendet wurde, zeigt die Konstitution Theodosius' des Jüngeren vom J. 425: *Nulli iudicum, exceptis his, qui in summa administrationis sunt positi potestate* (d. h. die *praefecti praetorio*, s. *Cod. Theod.* 9, 41, 1), sowie der Ausdruck des Sidonius Apollinaris, welcher als neu ernannter Stadtpräfekt von Rom *Epist.* I 10 mit den Worten beginnt: *Accepi per praefectum annonae litteras tuas, quibus eum . . . mihi insinuas iudici novo.*



hervorgerufen: „His (Marciano et Zenone) coss. Arabundus imperium temptans iussu Anthemii exilio deportatur.“ Man schloß aus ihr, daß die Anklage und erste Verurteilung gegen Ende 468 erfolgt und mithin im gleichen Jahre der Brief des Sidonius geschrieben sein müsse. Gegen die Richtigkeit der Kassiodorischen Meldung aber erhob schon Hadrianus Valesius<sup>1)</sup> unter Hinweis auf die Darstellung des Sidonius Einsprache, „ex (cuius) verbis intelligitur . . . (Arvandus) ante secundum consulatum Anthemii, hoc est Pusaeo et Ioanne coss. (467) circa finem anni esse damnatum“. Es handelt sich also letztlich um eine Frage der Wahl zwischen den beiden Zeugen; bei einer solchen aber scheint der Zeitgenosse Sidonius vor Kassiodor um so mehr den Vorzug zu verdienen, als letzterer nicht nur den Namen, sondern auch die Schuld des Angeklagten unrichtig angibt (Ursurationsversuch statt Landesverrat), und daher wohl auch in betreff der Zeit eher eines Irrtums bezichtigt werden darf. Dazu kommt, daß Sidonius, der im Jahre 468 als Stadtpräfekt zugleich Senatspräsident war und als solcher die Senatsverhandlungen gegen den ihm befreundeten Arvandus persönlich hätte leiten müssen, dieses Umstandes trotz allem Detail der Schilderung in Ep. I 7 nicht gedenkt, seine Aussichten auf jene Würde vielmehr erst in Ep. I 9 erwähnt und in Ep. I 10 seine Erhebung zu derselben anzeigt. Aus all dem darf mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Verhandlung gegen Arvandus bereits im Jahre 467 stattfand und daß derselbe folglich im Jahre 462 die Präfektur Südgalliens übernahm.

Stimmen mithin Zeit, Örtlichkeit und amtliche Stellung des Arvandus mit den gleichen Merkmalen der in Instr. I 32 geschilderten Persönlichkeit in einer Weise überein, daß sich der Gedanke an ihn als an den Adressaten der Dichtung nahe legen muß, so fragt es sich nun, ob auch der Charakter desselben den dort entworfenen Zügen so vollkommen entspricht, daß man ihn als den wirklich Gemeinten bezeichnen darf.

<sup>1)</sup> Rerum Francicarum libri octo. Tom. I p. 205.



Die klangvolle Antithese, mit welcher Sidonius in seiner schönggeistigen Art die doppelte Amtsperiode des Arvandus zu kennzeichnen sucht: „*praefecturam primam gubernavit cum magna popularitate consequentemque cum maxima populatione*“, erinnert wohl zu sehr an dessen Liebhaberei für dergleichen Spiel, um als vollwichtig genommen zu werden. Aus den Ausführungen der Ep. I 7 ergibt sich denn auch ein anderes Bild. Danach war Arvandus schon während seiner ersten Amtsführung von Schulden überhäuft und von Gläubigern bedrängt, dazu voll Eifersucht auf den gallischen Adel<sup>1)</sup>, aus dessen Mitte die früheren *praefecti praetorio* hervorgegangen waren<sup>2)</sup> und dessen Nachrücken in seine eigene Stellung er, der nur plebeischen Standes war<sup>3)</sup>, befürchten zu müssen glaubte. Hiernach scheint derselbe aber eine Kreatur des damals in Rom unumschränkt gebietenden Ricimer gewesen zu sein; ihm allein wenigstens konnte er auch nur seine während des Interregnums (465 bis 67) erfolgende zweite Amtsbestätigung zu verdanken haben. Aus dem Charakter eines solchen durch unrechte Gunst aus niederem Kreise hervorgehobenen Mannes aber werden auch leichter die Unbesonnenheiten und Mißgriffe verständlich, die Sidonius ungeachtet seiner Freundschaft<sup>4)</sup> für denselben zugeben zu müssen gesteht, vor allem jener Entschluß, aus Feindseligkeit gegen den nicht nach sonstiger Gepflogenheit von Ricimer aufgestellten<sup>5)</sup>, sondern von Konstantinopel gesandten neuen „griechischen Kaiser“

<sup>1)</sup> Sidonii Epp. (ed. Luetjohann) p. 10, 14: *pariter onere depressus aeris alieni, metu creditorum successuros sibi optimates aemulabatur.*

<sup>2)</sup> So hatten des Sidonius Vater und nach diesem Tonantius Ferreolus (ein Enkel des Konsuls Syagrius), der in Rom als Ankläger des Arvandus auftrat, die Stelle bekleidet.

<sup>3)</sup> Sid. Ep. (L. 12, 16): *Confestim privilegiis geminae praefecturae . . . exauguratus et plebeiae familiae non ut additus sed ut redditus publico carceri adiudicatus est.*

<sup>4)</sup> Ibid. 10, 2: *Amicus homini fui supra quam morum eius facilitas varietasque patiebantur.*

<sup>5)</sup> Nacheinander stürzte und erob Ricimer die Kaiser Avitus (—456), Majorianus (—461), Libius Severus (—465); auch Kaiser Anthemius wurde 472 von ihm beseitigt.

Anthemius Gallien an den Westgotenkönig Eurich zu ver-raten.<sup>1)</sup> Dieser Gesinnungslosigkeit stand sein übriges Wesen gleich, in dem sich stolze Verachtung anderer<sup>2)</sup>, törichte Überhebung im Glück<sup>3)</sup> und ein maßloser Hang zu Eitelkeit und Prunk<sup>4)</sup> kundgab. Die gleichen Charakterfehler hält aber auch Kommodian dem in Instr. I 32 unter der Devise: *Sibi placentibus apostrophierten Statthalter* vor, indem er ihm hochmütigen Dünkel ob seiner Stellung (V. 2. 3), zuchtloses Schwelgen und Schalten in seinem Glück (V. 6) und bezeichnenderweise ebenfalls übertriebenen Prunk (V. 7) zum Vorwurf macht. Nach dem oben Gesagten scheint daher dieses völlig übereinstimmende Charakterbild einen fast sicheren Schluß auf die Identität der von Sidonius und von Kommodian geschilderten Persönlichkeit zu gestatten.

Wie eine weitere Bestätigung dessen erscheint das hellere Licht, das damit auf den dunklen Sinn des Eingangsverses entfällt: „*Si locus aut tempus favet, aut persona provehit, Iudex esto novus*“, in welchem der Dichter die Erhebung des neuen Statthalters der Gunst der Zeitumstände und der ernennenden Persönlichkeit zuschreibt. Daß darin eine

---

<sup>1)</sup> Sid. Ep. (L. 11, 1): *Haec (Arvandi) ad regem Gothorum charta videbatur emitti, pacem cum Graeco imperatore dissuadens . . . cum Burgundionibus iure gentium Gallias dividi debere demonstrans, et in hunc ferme modum plurima insana.*

<sup>2)</sup> Ibid. 10, 7: *Fidelium consilia despiciens fortunae ludibrium per omnia fuit.* 11, 10: *(Arvandum) incautum et consiliis sodalium repudiatis soli sibi temere fidentem (adversarii) . . . involvere (meditabantur).*

<sup>3)</sup> Ibid. 10, 8: *O quotiens saepe ipse se adversa perpressum gloriabatur, cum tamen nos . . . ruituram eius quandoque temeritatem miseremur.* 10, 18: *Pervenit Romam illico tumens, quod prospero cursu procellosum Tusciae litus enavigasset, tamquam sibi bene conscio ipsa quodammodo elementa famularentur.*

<sup>4)</sup> Selbst während seiner Internierung in Rom als Angeklagter blieb er sich darin gleich; ibd. 11, 20: *Inter haec (Arvandus) aream Capitolinam percurrere albus; modo subdolis salutationibus pasci, modo crepantes adulationum bullas ut recognoscens libenter audire, modo sericas et gemas et pretiosa quaeque trapezitarum involucra rimari et quasi mercaturus inspicere, depretiari, devolvere.* 11, 26: *Procedit noster ad curiam paulo ante detonsus pumicatusque . . .*

Anspielung auf Verhältnisse vorliegt, welche die Beförderung des Betreffenden ungünstig beurteilen machten, geht noch deutlicher aus Vers 9 hervor: „Et locus et tempus et persona tibi donetur, Nunc si tamen credis“, in welchem Kommodian abermals auf jene Umstände mit dem Bemerken hinweist, daß dem Erwählten all das verziehen sein solle (donetur<sup>1)</sup>), wenn er sich jetzt wenigstens zum Glauben an Christus bekehren wolle. Das Verständnis des Verses dürfte sich aus der Erwägung ergeben, daß Arvandus als ein Mann nur plebeischen Standes auf den hohen Posten eines praefectus praetorio Galliarum — der sonst, wie die Präфекturen überhaupt, vom Kaiser unmittelbar vergeben und wegen der nahen Beziehungen, in die sein Inhaber zur kaiserlichen Person trat<sup>2)</sup>, dem hohen Adel vorbehalten wurde — lediglich durch ein enges Gunstverhältnis zu dem in jener Zeit an aller Kaiser Statt regierenden Ricimer und unter dem Einfluß der durch dessen demokratische Politik anders gestalteten Zeitumstände gelangen konnte. Mit Rücksicht hierauf erklärt sich nämlich sowohl einerseits der favor loci, temporis, personae, den der Dichter in Vers 1 als den Grund der Ernennung bezeichnet, als anderseits die allgemeine Unzufriedenheit über eine solche Beförderung, die er bei der abermaligen Erwähnung jener Faktoren in Vers 9 durchklingen läßt und die er dem Erwählten wenigstens durch die nunmehr vorzunehmende, auch durch sein eigenes Interesse gebotene Bekehrung zum christlichen Glauben zu beschwichtigen anrät. Soweit das Material Vergleichspunkte zwischen Arvandus und dem Iudex der Instr. I 32 ermöglicht, dürfte daher auf die Identität der beiden Persönlichkeiten zu schließen sein.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Vgl. peccata donare II 5, 8; A 746.

<sup>2)</sup> »Der Präfekt erhält vom Kaiser die ehrende Anrede parens . . ., ihm geht der Kaiser im Konsistorium bis zur Türe entgegen.« Schiller, Römische Kaisergesch. II 50 f.

<sup>3)</sup> Die auf den ersten Blick befremdliche Kühnheit des Dichters, der sich mit einer öffentlichen Mahnrede an den mächtigen Praefectus praetorio heranwagt, wird um vieles begreiflicher, wenn man sich ein Vorkommnis vergegenwärtigt, welches die zeitgenössische Vita des Bischofs Hilarius



(und örtliche) Entstehung der Dichtungen Kommodians umgrenzt war, desto mehr mußte sich naturgemäß die Wahrscheinlichkeit eines zufälligen Findens sowohl allseitiger, als individuell zutreffender Belege zu den dichterischen Schilderungen verringern. Freilich durfte auch mit Rücksicht auf diese Eingrenzung der Anspruch erhoben werden, die vom Dichter erwähnten Vorkommnisse und Persönlichkeiten innerhalb jenes Kreises aufzuzeigen. Ist nun durch die oben gegebenen Nachweise einer solchen Aufgabe entsprochen, oder mit anderen Worten, mittels ihrer eine tatsächliche Probe auf die Richtigkeit der aufgestellten These gemacht und erbracht worden, so darf aber auch diesen letztangeführten Momenten als einem *argumentum a posteriori* ein gleich selbständiger Beweiswert wie den erstgegebenen Beweisführungen zuerkannt werden.

## § 5.

### **Allgemeinbeweise für die Abfassung der Dichtungen nach Ende des dritten Jahrhunderts.**

Zeigten die bisher besprochenen Dichtungen ein besonderes zeitgeschichtliches Gepräge, aus dem sich ihre Entstehung in den Jahren 460—466 entnehmen ließ, so fehlt es in den Werken des Dichters auch nicht an Merkmalen allgemeiner Art, die an sich eine zeitliche Abschätzung zwar nur innerhalb weiterer Grenzen gestatten, zu der einen Erkenntnis aber doch völlig ausreichen können, daß Kommodian nicht dem dritten Jahrhundert, sondern einer späteren Zeit angehört hat. Unter dieselben fällt der bereits oben (S. 106) erwähnte Gebrauch des Wortes „iudex“ im Sinne von „Statthalter“, welcher der Konstantinischen Zeit eigen ist; sodann die den Diakonen im Hinweis auf kirchliche Vorschriften erteilte Ermahnung zur Keuschheit (vgl. S. 86), die zum frühesten in die Zeit der Synoden von Elvira (306) und Arles (314) paßt<sup>1)</sup>; ferner die Benutzung der Kommentare

<sup>1)</sup> Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I. 121 ff.: Zölibat und Priesterehe im christl. Altertum.

des Ambrosiaster (s. S. 100), die bereits auf das Ende des 4. Jahrhunderts als die früheste Abfassungszeit der Gedichte hinweist. Zur Vervollständigung der Untersuchungen über die zeitlichen Merkmale, welche der Inhalt der Dichtungen bietet, sollen nun noch drei Punkte hervorgehoben werden, die eine annähernde Zeitschätzung gestatten und in ihrer Art die bisher gewonnenen Ergebnisse zu bestätigen vermögen. Von einem Hinweis auf die Benutzung der Werke des Laktanz, oder einer Abhandlung über die sprachliche Eigenart des Dichters, die dem gleichen Zweck dienen könnten, sehen wir hier ab, weil dieselben in den Kapiteln über die Quellen und die Sprache Kommodians eingehender zu besprechen sein werden.

I. Eine besondere Anklage, welche in der Instr. II 29 gegen die Bischöfe erhoben wird, bezieht sich auf die Art, wie von denselben das Interzessionsrecht wahrgenommen werde. Sie lautet:<sup>1)</sup>

10 Non gratis aget, pro quo interceditis ullus;  
Ab igne qui refugit, agit in voragine vestra.  
Tunc [re]petit suppetium miser denudatus a vobis.  
Ipsi iam horrescunt iudices peculantia<sup>2)</sup> vestra.

Daß die Verse von einer mißbräuchlichen Ausübung des bischöflichen Interzessionsrechtes bei weltlichen Richtern handeln, d. h. jener Befugnis, welche schon von den ersten christlichen Kaisern den Bischöfen eingeräumt wurde, zugunsten strafrechtlich Verurteilter bei dem Richter Fürbitte einzulegen und gänzliche oder teilweise Strafbefreiung zu erwirken<sup>3)</sup>, beweist nächst dem Ausdruck intercedere, der dafür (neben intervenire) stehend war, die Nennung der

---

<sup>1)</sup> S. Dombart S. 99.

<sup>2)</sup> Forcellini-De Vit s. v. Peculor (Part. Peculans): est publicam pecuniam et ea, quae ad rempublicam pertinent, aufero, intercipio, male administro.

<sup>3)</sup> »Da nach römischem Recht jedes Gericht befugt war, die Strafe, welche es auferlegt hatte, entweder sogleich, oder soweit sie noch nicht verbüßt war, späterhin zu erlassen.« Loening, Das Kirchenrecht in Gallien S. 310.

„iudices“, sowie der Sinn der Stelle, in welcher den Bischöfen die Ausbeutung fremder Not vorgeworfen wird, die sich hilfesuchend um ihre Fürsprache bewerbe. Wann jenes Vorrecht den Bischöfen zuerst gewährt wurde, läßt sich, abgesehen von seiner Einführung in der Zeit christlicher Kaiser, nicht näher bestimmen. „Zahlreiche Mitteilungen,“ sagt Loening<sup>1)</sup>, „sind uns erhalten, aus denen hervorgeht, das es [allmählich] zu einer völlig anerkannten Sitte geworden war, ja daß es geradezu als eine der wichtigsten Pflichten des Bischofs betrachtet wurde, daß er für die Verbrecher einschreite, und daß anderseits das Gericht einer solchen Verwendung in der Regel sich nicht entzog.“ Die erste Erwähnung der bischöflichen Interzessionsbefugnis, die zugleich schon mit einem Tadel und einer Bestimmung gegen die oft von allzu weltlichen Rücksichten geleitete Anwendung derselben verbunden ist, findet sich im 7. Kanon der Synode von Sardika (344<sup>2)</sup>); zeitlich als zweiter Zeuge ist der heil. Ambrosius zu nennen, der im 3. Buche der Offizien (c. 9) vor einer Einmischung in Prozesse um Geldeswert warnt: „in causis pecuniariis intervenire non est sacerdotis, in quibus non potest fieri, quin frequenter laedatur alter, qui vincitur; quoniam intercessoris beneficio se victum arbitratur“.

Daß ein so hohes und aus werktätiger Fürsorge für die Bedrängten selbst erst hervorgegangenes Vorrecht schon in der ersten Zeit seines Bestehens so niedriger Gewinnsucht dienstbar gemacht worden sei, wie sie Kommodian andeutet, ist an sich unwahrscheinlich und auch aus den Quellen nicht zu belegen. Legt sich aber hierdurch der Gedanke bereits nahe, daß jener Vorwurf sich wohl nur auf eine viel spätere Zeit beziehen könne, so findet derselbe eine weitere Stütze in den nächstfolgenden Versen, in denen der Dichter auch die von idealer Unparteilichkeit bereits weit abgekommene Art geißelt, mit welcher das schiedsrichterliche Amt von Bischöfen wahrgenommen werde:

---

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 311.

<sup>2)</sup> Hefele, Konziliengesch. I<sup>2</sup> S. 534.





hundreds in Arles lebende Presbyter und ehemalige Rhetor Julianus Pomerius in dem Spiegelbild des pflichtvergessenen Bischofs entwirft: „Iustitiam praedicare iudicibus erubescit, quam ipse personae potentis favore corrumpit, nec defendit oppressos, si personas aut honorat aut despicit.“<sup>1)</sup> Diese Parallelen lassen zur Genüge erkennen, daß die Fehler, welche Kommodian in der Versehung des bischöflichen Interzessions- und Schiedsrichteramtes zu tadeln findet, ihrer Art nach durchaus die gleichen sind, welche an Bischöfen in der Zeit zwischen dem Ausgang des vierten und dem des fünften Jahrhunderts auch von anderen ernstdenkenden Männern gerügt wurden.<sup>2)</sup> Wenn mithin die Erwähnung des bischöflichen Interzessionsamtes in Instr. II 29 an sich schon einen sichern Hinweis auf das vierte Jahrhundert als die frühest inbetracht kommende Zeit bietet, in der die Dichtung entstanden sein kann, so führt uns die Art der in ihr erhobenen Anklage zeitlich noch weiter hinauf, nämlich bis an das Ende des Jahrhunderts und darüber hinaus. Damit kommen wir aber jener Zeit selbst wieder nahe, welche sich in den vorhergehenden Untersuchungen als die Entstehungszeit der Gedichte ergeben hat.

II. Der Hinweis auf die Strafandrohung gegen sündigende Katechumenen in den Schlußversen der Instr. II 5 gibt sich in Anbetracht des Charakters der Dichtung und des Sinnes der betreffenden Verse als eine Bezugnahme auf den 5. Kanon der Synode von Neocaesarea

---

<sup>1)</sup> De vita contempl. l. I c. 15 (M. 59, 431 C).

<sup>2)</sup> Vgl. Maximus Taurin. Homilia 102 (M. 57, 490 B): de illis utique (propheta) cauponibus loquitur, qui praesunt ecclesiis, non tabernis . . . Istos arguit et obiurgat et queritur, eos vino aquae speciem permiscere; hoc increpat in eis, cum functionum divinarum essent praesules, sectatores rerum facti sunt humanarum . . . Quisquis enim sacerdos relicto pontificatus officio mundi oblectationibus delectatur, hic aquam vino permiscet, hoc est, rebus sanctis et fervidis inserit res viles et frigidas. — Homilia 114 (M. 57, 520 C): Nam et catholicus clericus hac sententia retinetur. Si enim non contentus stipendiis fuerit, quae de altari Domino iubente consequitur, sed exercet mercimonia, intercessionem vendit, viduarum munera libenter amplectitur: hic negotiator magis potest videri quam clericus.

(314—325) zu erkennen. Zwecks leichterer Übersicht über den Inhalt und den Wortlaut der *Instructio* lassen wir hier ihren Text mit einer für die Beweisführung belanglosen Abweichung von der Rezension Dombarts im 8. Vers folgen, auf deren Begründung wir unten zurückkommen werden.

#### Catecuminis.

Credentes in Christo derelictis idolis omnes

Admoneo paucis propter salutaria vestra.

Temporibus primis per errorem si qua gerebas,

Erogatus enim Christo tu cuncta relinque.

5 Cumque Deum nosti, esto bonus tiro, probatus,

Virgineusque pudor tecum versetur in agno.

Mens bonis invigilet, cave ut non delinquas in ante,

In baptismo tibi genitali semel donatur.

Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur,

10 Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris.

Summa tibi: gravia peccata devita tu semper.

Das Thema der Dichtung ist, wie der Eingangs- und Schlußvers zeigen, eine an die Katechumenen insgesamt gerichtete Aufforderung, sich vor der Begehung schwerer Sünden zu hüten. Seine Ausführung zerfällt nach der Art der beiden vorgelegten Gründe, von denen der eine religiöser, der andere disziplinärer Natur ist, in zwei Teile.

Nach einer kurzen Einleitung (V. 1. 2), welche die Absage der Katechumenen an den Götzendienst und die sorgende Anteilnahme des Dichters um das für ihr Heil nunmehrersprießliche erwähnt, fordert sie der erste Abschnitt (V. 3—8) zu einer Lebensführung auf, welche ihrem Glauben und ihrer Hingabe an Christus entspreche.<sup>1)</sup> Dieselbe soll

---

<sup>1)</sup> Man vgl. zu den Ausführungen des Dichters den Ordo II »ad Catecuminum ex pagano faciendum« bei Martène de antiquis ecclesiae ritibus tom. I p. 18 (»ex octo libris mss. saec. circiter VIII«): Gentilem hominem cum susceperis, imprimis catechiza eum divinis sermonibus et das ei monita, quemadmodum post cognitam veritatem vivere debeat. Post haec facis eum catecuminum... (Oratio): Accipe signum crucis tam in fronte, quam in corde, sume fidem caelestium praeceptorum. Talis esto moribus ut templum Dei esse iam

in der Ablegung aller früheren sündhaften Gewohnheiten (V. 3. 4), in williger Folgsamkeit gegen Gott und keuschem Wandel vor ihm (V. 5. 6), in Strebigkeit zum Guten und achtsamer Scheu vor dem Rückfall in die alten Sünden bestehen (V. 7). Als Abschluß dieses Teiles verbindet der Dichter mit dem letzten Gedanken einen Hinweis auf die lebenspendende Taufe in dem nun folgenden Verse (8), dessen zweite Hälfte aber textlich sehr verderbt ist und nur mutmaßlich wiederhergestellt werden kann.<sup>1)</sup> Wie derselbe zu

---

possis ingressusque ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce idola, respue simulacra. Cole Deum patrem omnipotentem et Ies. Chr. filium eius, qui vivit cum P. et Spir. S. per o. s. s.«

<sup>1)</sup> Die drei Hss. der *Instructiones* C (heltenhamensis) s. XI, B (Parisinus) s. XVII, A (Leidensis) s. XVII, von welchen A eine Abschrift des B, letzterer aber trotz naher Verwandtschaft mit C nicht aus diesem, sondern aus einer anderen Hs. geflossen ist (s. Dombart, Sitzgsber. 107 (1884) 714 ff.), geben den Vers in der Form: In baptismo tibi genitali sola (B: sola+) tenantur (C: tenant). Der erste Herausgeber, Rigaltius, änderte die zweite Hälfte in genitale solox levatur und glaubte solox (substantiviert — struppiges Wollkleid, Tertull. pall. 4) in der Bedeutung von sordes nehmen zu dürfen. Daraus ergäbe sich der Sinn: in der Taufe wird dir der angeborene Sündenschmutz abgewaschen. Rig., welcher B benutzte, beachtete aber offenbar mehr die in dieser Hs. vorliegende Form sola+ als den Zusammenhang des Gedichtes, welches mit der Warnung vor Wiederbegehung der früheren Sünden den Hinweis auf die Taufe verbindet und daher nicht die Hinwegnahme der Erbsünde, als vielmehr die der eigenen, früheren Sünden als das Motiv zu künftiger Behutsamkeit hervorhebt. So ungeeignet daher seine Emendation scheint, so verdient sie aber doch vor derjenigen Oehlers den Vorzug, welcher den Vers in die Form kleidete: In baptismo tibi genitalia sola lavantur, ohne weder den Widerspruch eines solchen Gedankens mit dem soeben erwähnten Kontext, noch den Irrtum zu beachten, dessen der Dichter dadurch grundlos geziehen würde, als habe derselbe die Wirksamkeit der Taufe von der Tilgung der Erbsünde allein verstanden. Schon der vorausgehende Vers (7) schließt eine solche Auffassung aus. In Oehlers Spuren wandeln Ludwig (genitale solum levatur) und Dombart (genitali[a] sola donantur). Wollte man durchaus an dem überlieferten »genitali« ändern, so wäre u. E. nur die Einsetzung von »gentilia« sinnentsprechend. Aber dazu liegt kein stichhaltiger Grund vor. Sowohl die Bedeutung des genitali = (lebenspendend, wofür Belege bei den Lexikographen), als seine grammatische Zugehörigkeit zu baptismo lassen es vollkommen am Platze erscheinen. Der Fehler liegt vielmehr in den Formen »sola tenantur« und zwar nach der Andeutung von B: sola+ nicht weniger

ergänzen sei, lehrt im allgemeinen der in Verspaaren (gleich dem Carm. Apol.) sich bewegende Gedankengang des Gedichtes: derselbe zeigt, daß eine Ausfüllung der dichterischen Mahnung, sich dem Guten zu widmen und die alten Sünden zu meiden, mit Rücksicht auf das in der Taufe zu empfangende neue Leben zu suchen ist. Da nun der Dichter selbst den hierfür geeignetsten Gedanken in der folgenden Instructio (II 6) ausspricht, in welcher er auf die Unwiederbringlichkeit des durch neubegangene Sünden verscherzten Taufgeschenkes mit den Worten des Hebräerbriefes 6, 4 hinweist (V. 8 f.):

Unde non effugies peccatum prisce sectans,

Semel es lotus, numquid poteris denuo mergi?

so glauben wir denselben Gedanken auch hier durch Aufnahme des „semel“ ergänzen zu dürfen, zumal er gleich vortrefflich zu dem besonderen Inhalt der Stelle, als zu dem allgemeinen Zweck der Dichtung paßt. Als ein Hinweis auf die durch die Taufe nur einmal zu erlangende Gnade der Wiedergeburt und Sündenvergebung bietet er nämlich sowohl der Mahnung, im Guten zu verharren, als der das ganze Gedicht durchziehenden Warnung, vor schweren Sünden auf der Hut zu sein, die wirksamste Unterstützung.

Der (durch nam = autem eingeleitete) zweite Teil hebt einen von den ausschließlich religiösen Motiven des ersten Teiles verschiedenen Gesichtspunkt hervor, welcher den Katechumenen indes nicht weniger zur Vermeidung schwerer Sünden bestimmen müsse: es ist eine Hindeutung auf die Strafe, welche ihn andernfalls treffen müsse (V. 9), und auf die nachteilige Hinhaltung, welche er durch dieselbe auch bei ausgezeichneter Aufführung zu erleiden haben werde (V. 10). Aus beiden Erwägungen zieht der Schlußvers (V. 11)

in dem einen als in dem anderen Wort. Mit Rücksicht auf den der zweiten Vershälfte zweifellos zugrunde liegenden Gedanken an Sündenvergebung und das dafür gebräuchliche Verbum donare dürfte die Vermutung Dombarts: donantur (oder donatur, vgl. die Irrung von C notantur statt notatur in V. 9) zutreffend sein. Das Wort sola aber haben wir aus dem oben im Text darzulegenden Grunde mit semel vertauscht, allerdings mit Ungewißheit, ob nicht solum (Adv.) oder solo gleichberechtigt sei.

die mahnende Lehre, sich vor schweren Vergehungen stets zu behüten.

Aus dem Gedicht geht hervor, daß es sich in ihm nicht um eine Rücksichtnahme auf besondere Fälle oder Verhältnisse, sondern um eine allgemein gehaltene Warnung der Katechumenen vor schwerer Versündigung handelt. Letztere wird ihnen als unwürdig ihres Glaubens, als der Verderb der Taufe und als ein Grund kirchlicher Bestrafung vorgestellt.

Unterziehen wir nun die altkirchlichen Verordnungen einer Durchsicht, in welchen disziplinarische Maßregeln gegen sündigende Katechumenen vorgesehen sind, so begegnen uns die Canones IV von Elvira, V von Neocäsarea und XIV von Nicäa. Der erste bezieht sich auf eine besondere Art von Katechumenen, welche als flamines amtshalber mit dem heidnischen Opferdienst in Berührung kamen; der dritte auf solche, die sich in der Verfolgung schwach gezeigt und ihren Glauben nicht bekannt hatten. Beide Verordnungen können als den Voraussetzungen der Dichtung nicht entsprechend, und daher als für ihre Erklärung nicht inbetracht kommend außeracht gelassen werden. Dagegen stimmt der 5. Kanon von Neocäsarea mit dem Inhalt der Instructio wesentlich überein, insofern derselbe ebenfalls in allgemeiner Weise von schweren Versündigungen der Katechumenen handelt und (durch Verweisung derselben in die Bußklassen) eine Strafe für sie festsetzt, welche den Andeutungen der Dichtung völlig zu entsprechen scheint. Zur besseren Einsicht vornehmlich in den letzteren Vergleichspunkt, lassen wir zunächst den Text des Kanon mit einer von berufener Seite gegebenen Sinneserklärung desselben folgen.

Der Kanon lautet: *Κατηχούμενος ἐὰν ἐλσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκη, οὗτος δὲ φανῇ ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθελίσθω.* Eine treffliche Erläuterung dieser Verordnung ist von F. X. Funk in der Abhandlung über die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums<sup>1)</sup> gegeben worden.

<sup>1)</sup> Tübing. Theol. Quartalschrift 65 (1883) 41 ff.

Der Genannte erbringt den Nachweis, daß unter den *γόνυ κλίνοντες* und *ἀκροώμενοι* nicht nach früherer Ansicht Katechumenen —, sondern Büsserklassen zu verstehen sind, in welche die Katechumenen bei Begehung schwerer, vornehmlich Fleischessünden, nacheinander vor der endlichen Ausstoßung verwiesen wurden. „Der Sinn des Kanon ist demgemäß folgender: Wenn ein Katechumene sich als Sünder zeigt, soll er, wenn er wegen einer Sünde bereits unter die *γόνυ κλίνοντες* gestellt ist, unter die *ἀκροώμενοι* versetzt werden; sündigt er aber auch als *ἀκροώμενος* wieder, so ist er gänzlich auszuschließen; m. a. W.: der sündigende Katechumene ist im ersten Fall unter die *γόνυ κλίνοντες* und im zweiten unter die *ἀκροώμενοι* zu versetzen, im dritten ist er gänzlich auszustoßen.“

Die Kürze der dichterischen Ausführung in Vers 9 und 10:

Nam si quis peccans [= peccat] catecuminus, poenâ notatur,  
Insignis illâ vivas, sed non sine damna moraris,

läßt nun zwar keine unmittelbaren Parallelen zu diesen Bestimmungen erkennen: eine Prüfung des Sinnes der Verse und des Inhalts der Verordnung zeigt indes eine so klare Übereinstimmung in drei wesentlichen Punkten, daß die Bezugnahme des Dichters auf den Kanon als gewiß zu bezeichnen sein möchte. Jene drei Punkte sind:

1. Der aus Vers 9 zu entnehmende Umstand, daß der Dichter an eine bestimmte kirchliche Strafe denkt, welche die Katechumenen im Falle einer schweren Versündigung, unbestimmt welcher Art, trifft. Da es nun unter den Verordnungen der alten Kirche nur den vorhin genannten Kanon gibt, welcher in dieser allgemeinen Form eine Bestrafung von Katechumenen wegen schwerer Versündigung vorsieht, so scheint sich die in Vers 9 erwähnte Strafandrohung nur auf ihn beziehen zu können.

2. Die Art der Strafe, welche in der Dichtung durch den Ausdruck (V. 9): (catecuminus) poenâ notatur als eine moralische Herabwürdigung desselben, und durch den Satz (V. 10): non sine damna (= damnis) moraris als eine mit Nachteil für ihn verbundene Hinhaltung oder Verzögerung

gekennzeichnet wird. Zunächst ist es wohl nicht fraglich, daß die erwähnte Verzögerung mit Rücksicht auf das von den Katechumenen erstrebte Ziel, d. i. ihre Zulassung zur Taufe, als eine durch ihre Sünden veranlaßte Fernhaltung von derselben zu verstehen ist. Im Zusammenhalt dieses Momentes mit der im Verse vorher genannten Strafbrandmarkung ergibt sich aber aus den Worten des Dichters der Hinweis auf einen Zustand entehrender Strafzurücksetzung für sündigende Katechumenen, dessen Identität mit der vom Kanon ausgesprochenen Versetzung derselben in die Bußklassen nicht bezweifelt werden kann.

3. Der in Vers 10 erwähnte Umstand, daß der bestrafte Katechumene auch bei ausgezeichneter Aufführung eine nachteilige Verzögerung erleiden müsse: *Insignis illâ (sc. poenâ notatus) vivas, sed non sine damna moraris*. Sein Verständnis legt sich unmittelbar durch die doppelte Strafandrohung des Kanon nahe, welcher für die erste schwere Verfehlung des Katechumenen die Versetzung in die erste Bußklasse, für eine erneuerte schlechte Aufführung aber seine Verweisung in die zweite Bußklasse und damit eine beträchtlich verlängerte Warte- und Bußzeit vor der Zulassung zur Taufe bestimmt. Die Worte des Dichters: *insignis illâ (poenâ notatus) vivas* bedeuten also ein Absehen von dem schlimmeren zweiten Falle und ein Betonen der auch bei der ersten Bestrafung zu erleidenden Verzögerung.

Darf diese dreifache Übereinstimmung als ein Beweis für die Berücksichtigung des Kanons seitens des Dichters angesehen werden, so scheint auch die zwischen der Fassung desselben und Vers 9 sich darstellende Formverwandtschaft nicht als eine zufällige zu betrachten zu sein. Dem Wortlaut dieses: *Nam si quis peccans catecuminus, poenâ notatur*, entspricht nämlich die Gestaltung jenes, insofern auf die gleichen Eingangsworte: *Κατηχούμενος ἐὰν . . . φανῇ ἁμαρτάνων* unmittelbar die Strafbestimmungen folgen.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Die Frage der Verwendbarkeit dieses orientalischen Bußkanons im Abendland, bezw. in der lateinischen Kirche, »welche die Klasseneinteilung nicht kannte« (Funk, Kirchengesch.<sup>4</sup> S. 60), lassen wir hier unberührt.



III. Die Zerstörung des Ammudates-Bildes durch einen Kaiser. Die Instr. I 18 berichtet:

De Ammudate et Deo Magno.

Diximus iam multa de superstitione nefanda,  
 Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.  
 Ammudatemque suum cultores more colebant,  
 Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede.  
 5 Mittebant capita sub numine quasi praesenti:  
 Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro.  
 Deficit numen [a]ut fugit aut transit in ignem,  
 Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.  
 Tot viros et magnos seduxit false prophetans,  
 10 Et modo retacuit, qui solebat esse divinus.  
 Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,  
 Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.  
 Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,  
 Ex eo prodigio, quod perdidit ille propheta.  
 15 Oblitus est iste prophetare, qui ante solebat:  
 Monstra adeo ista fincta sunt per vinivoraces,  
 Audacia quorum damnabilis numina fingit.  
 Gestabatur enim et aluit tale sigillum,  
 Nunc et ipse silet, nec ullus de illo prophetat.  
 20 O nimium sed[ulo] vos ipsos perdere vultis.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Eine anschauliche Schilderung des komödienhaften Umherziehens solcher Götzendiener mit dem Kultbild zur Erwerbung des Lebensunterhalts hat Lukian im *Ὀνός* Kap. 36 f. entworfen. Der verzauberte Esel, der eben in den Besitz eines Dieners der Dea Syra übergegangen ist, erzählt dort (Kap. 37) über seine neuen Erfahrungen ganz ähnliche Dinge, wie Kommodian sie in dieser und der vorhergehenden Instruktion berührt: »Den nächsten Tag ging es ans Geschäft, wie sie sagten; sie packten die Göttin auf und setzten sie mir auf den Rücken. Dann marschierten wir aus der Stadt und durchzogen das Land. Wenn wir in ein Dorf kamen, stand ich, der Träger der Göttin, still, der Flötist spielte eine enthusiastische Weise, die anderen aber schwangen die Mützen, verdrehten Kopf und Hals und zerschnitten sich mit Schwertern die Arme. Dann legte ein jeder die Zunge über die Zähne und schnitt auch in diese hinein, so daß sie sich in einem Augenblick mit dunklem Blut überdeckte. Bei diesem Anblick stand ich zuerst schaudernd da voll Furcht, die Göttin möchte auch nach Eselsblut Verlangen tragen. Hatten sie in solcher Weise sich selbst zerfleischt, dann sammelten sie von den umherstehenden Zuschauern



Diese Erzählung Kommodians ist der einzige nähere Bericht, der uns aus dem Altertum über den Gott Ammudates erhalten ist; eine Erwähnung desselben findet sich außerdem nur noch auf einer undatierten Inschrift aus Pannonia superior (C. I. L. III 4300<sup>1)</sup>), wo das Wort Ammudates als Beiname des Deus Sol Alagabal[us] auftritt. Nach der Ansicht von Th. Nöldeke „scheint in Ammudates der eigentliche Name des „Gottes von Gabala“ oder des „Berggottes“ (Elâh-Gabal) erhalten zu sein: ‘ammud-‘ate = „Stein (Säule) des ‘Ate“, jenes auch in den Namen Ἀθηάκαβος, Atar-‘ate (Ἀτάργατις), Ἄττυς erscheinenden nordsyrischen Gottes . . . Der „Stein des Ate“ ist eben der große, schwarze Steinkegel, der mit dem Elagabaldienst 217 nach Rom, und 222 wohl nach Emesa zurückwanderte“.<sup>2)</sup>

Eine genauere Beschreibung desselben hat Herodian (Histor. I. V c. III 10) in der Geschichte des Kaisers Heliogabal gegeben, der vor seiner Erhebung auf den Thron persönlich als Priester des Sonnengottes in dessen Hauptkultstätte zu Emesa in Syrien tätig war und von da den Kult nach Rom überführte. „Ein Standbild,“ erzählt der Genannte, „wie bei Griechen und Römern, das von Menschenhand gefertigt ist und des Gottes Züge zeigt, steht keines (in dem Tempel), sondern es befindet sich dort ein sehr großer Stein, der unten rund ist und in eine Spitze ausläuft. Man rühmt, er sei vom Himmel gefallen, und zeigt an ihm gewisse kleine Erhebungen und Merkzeichen, in denen man ein unverfertigtes Bild der Sonne erkennen will.“<sup>3)</sup>

---

Kupfer- und Silberstücke ein, und der eine oder andere gab auch noch *ισχάδας* und Käse, ein Fäßchen Wein oder einen Scheffel Weizen und Gerste für den Esel dazu. Davon lebten sie und brachten der auf meinem Rücken transportierten Göttin ihren Tribut dar.«

<sup>1)</sup> »Deo Soli Alagabal[o] Ammudati mil. leg. I ad[iutricis]« cet.

<sup>2)</sup> Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Ammudates.

<sup>3)</sup> Herodian V 3, 10 f.: Ἀγαλμα μὲν οὖν, ὥσπερ παρ' Ἑλλήσιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον θεοῦ φέρον εἰκόνα. λίθος δέ τις ἐστὶ μέγιστος, κάτωθεν περιφερὴς, λήγων εἰς ὀξύτητα. Κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἢ χροιά. Διοπετῇ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογούσιν, ἔσχατος δὲ τινὰς βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσιν, εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέποντες.

Zur Stütze der Ansicht, daß der von Kommodian besprochene Kult identisch mit dem des Elagabal sei, vergleicht Tümpel, der Verfasser des Artikels Ammudates in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie, ferner den prophezeienden Priester, von dem im Gedichte die Rede ist, mit dem orakelnden Elagabal bei Cassius Dio (78, 31) und sucht die priesterlichen *vinivoraces*, über die der Dichter (in V. 16) spottet, in Zusammenhang zu bringen mit den verschwenderisch geopferten Amphoren kostbaren Weines beim Elagabalfest, deren Herodian (V 5, 6) Erwähnung tut. „Die goldbekleidete Holzstatue des Ammudates (Commod. V. 4 f.; 12.),“ so schließt der Verfasser, „war wohl nur das jüngere ikonische *ἑδος* des Ate neben dem alten anikonischen ‘ammud.’“

Kann auf Grund des Namens und der erwähnten panonischen Inschrift die Gleichstellung des Ammudates- und Elagabaldienstes als gesichert betrachtet werden, so geht aber aus der Erwähnung des besonderen Ammudatesbildes in unserer Dichtung unzweifelhaft hervor, daß Kommodian nicht von der Haupt-, sondern nur von einer Nebenstätte jenes Kults redet. Darauf deuten auch die beiden Eingangsverse hin:

Diximus iam multa de superstitione nefanda,

Et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur,  
die auf eine nicht gar weite Verbreitung desselben in der Zeit und Umgebung des Dichters hinzuweisen scheinen. Ein Anzeichen für das örtliche Vorkommen des Elagabal- oder Ammudatesdienstes auch in Gallien dürfte — außer aus Kommodian selbst — wohl aus der Beschreibung des eigentümlichen, konisch geformten Götzentempels zu entnehmen sein, die sich bei Sulpicius Severus (Dial. II (III) 8, 4) findet: „In vico Ambatiensi, id est castello veteri, quod nunc frequens habitatur a fratribus, idolium noveratis grandi opere constructum. Politissimis saxis moles turrita surrexerat, quae in conum sublime procedens superstitionem loci operis dignitate servabat. Huius destructionem Marcello, ibidem consistenti presbytero, vir beatus (Martinus) saepe mandaverat.“

Zur Beantwortung der Frage, wer nun jener Kaiser war, der nach Kommodian (V. 6) das Ammudatesbild seines Goldschmuckes beraubte und dadurch dem betr. (lokalen) Kult ein Ende machte, müssen wir uns zunächst an die Erzählung des Vopiscus (c. 25) erinnern, daß Kaiser Aurelian noch im Jahre 272 dem Elagabaltempel in Emesa seine Verehrung darbrachte, woraus folgt, daß der Dienst des Gottes hier wenigstens noch lange Zeit nach dem Tode des Kaisers Heliogabal, seines eifrigsten Förderers, in alter Weise fortbestand. Es ist daher nicht nötig, mit dem Verfasser des Artikels Ammudates (bei Pauly-Wissowa) schon in dem Nachfolger Heliogabals, dem Kaiser Alexander Severus (222 bis 235), der gegen einen emesenischen Prätendenten und Elagabalverehrer Uranios zu Felde zog, den von Kommodian gemeinten Zerstörer des Kults erkennen zu wollen: um so weniger, als diese Ansicht selbst erst durch die früher verbreitete Meinung von der Abfassung der Dichtungen Kommodians um das Jahr 238 veranlaßt worden ist. Wenn aber auch in dem aufständischen Osten, gegen den sich Severus wandte, der Elagabalkult in der Tat wegen der politischen Opposition seiner Anhänger verfolgt worden sein sollte, wie der Verfasser des Artikels annimmt, so bietet doch dieser Umstand noch in keiner Weise Gewähr dafür, daß auch im lateinischen Westen, auf den unsere Dichtungen weisen, gegen den Kult eingeschritten worden sei.

Bestimmte geschichtliche Nachrichten über ein von einem Kaiser ausgehendes und die Zerstörung gerade der goldenen und silbernen Götterbilder bezweckendes Verfahren, wie es der Beschreibung unseres Dichters genau entspricht, finden wir aber in Konstantinischer Zeit. Nach Sozomenus (H. E. II 5<sup>1)</sup>) ließ nämlich Kaiser Konstantin zwecks Abschaffung des Götzendienstes durch abgesandte Boten die Götterbilder allenthalben aufsuchen und abfordern: „Aeditui vero et flamines, multitudinis auxilio destituti, pretiosissima quaeque et coelitus lapsa simulacra, quae *διοπετῆ* vocant, prodiderunt, ipsique per se ea protulerunt ex adytis et occultis templorum

---

<sup>1)</sup> Migne P. G. 67, 946 C.



Gefahren der alte, heidnische Kultus nach wie vor geübt wurde, daß noch die Tempel offen standen, die Opfer dargebracht und die alten Riten beobachtet wurden“.<sup>1)</sup>

### Beilage.

Zu der von I. M. Heer gegebenen Erklärung der Ammudates-Strophe.

In der Römischen Quartalschrift 1905 Heft 1 S. 75 hat I. M. Heer die Ammudates-Strophe zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht, deren Ergebnisse nicht nur von der vorstehenden Deutung des Gedichtes, sondern auch von den früheren Erklärungen desselben durch Mordtmann, Redslob und Tümpel sehr erheblich abweichen. Der Verfasser will dartun:

1. Daß das aurum in Vers 4 und 6 nicht von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue zu verstehen sei: letzteres

---

<sup>1)</sup> Loening, Das Kirchenrecht in Gallien von Konstantin bis Chlodevech S. 50; der Verfasser beruft sich auf Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (1835) I 364—395, der »mit großer Gelehrsamkeit und Sorgfalt alle Zeugnisse gesammelt hat, welche die Fortdauer des öffentlichen Kultus der Götter in dieser Zeit auch nach den Gesetzen des Theodosius im Abendlande dartun«. Das Fortleben des Götterkults in Stadt und Land um die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugen u. a. die Predigten, welche von Maximus von Turin zwischen 445—465 gehalten wurden. Im Anschluß an das Wort Christi vom Mühlstein, mit dem die Verführer versenkt werden sollten, führt er in Hom. 85 (M. 57, 449 A) aus: »saxea enim mola est paganorum Iuppiter Herculesque lapideus, circa quos caecis oculis frequenti errore circumeunt. Caecos, inquam, dixerim eorum oculos, qui putant se videre quod non vident: aspicientes enim saxum deum se videre confidunt« etc. Die Kultweise der Diana Nemorensis aber und des mit ihr verbundenen Waldgottes Silvanus (vgl. C. I. L. VI 656, 658) durch die Nemesiaci, von denen Kommodian in Instr. I 29 handelt — vgl. über letztere das Gesetz des Kaisers Honorius vom Jahre 412: Cod. Theodos. 14, 7, 2 und die Erklärung desselben bei Gothofredus V, p. 176, die sich wesentlich auf Kommodian stützt — wird geradeso von Maximus in Sermo 101 (M. 57, 754) als zu seiner Zeit noch bestehend geschildert. Eine weitere Spur, wenn auch nicht des Kults, so doch des Volksglaubens an das Walten der Göttin, die ihre Macht durch nächtliche Züchtigungen beweist, findet sich in der Vita Caesarii Arelatensis (aus dem 6. Jahrhundert) l. II c. II n. 15 (M. 67, 1052 B).

hatten sowohl die Genannten, als auch ich (in dem Artikel der Zeitschrift f. kath. Theologie 23, 759 ff.) angenommen. Heer sucht dagegen zu zeigen, daß „mit dem aurum vielmehr der Tempelschatz (Tempelschmuck und vor allem Gold: aurei!) gemeint sei, der so reich war, daß er einerseits den Verehrern des Gottes groß imponierte, wie Vers 4 besage: *Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede;* und anderseits den Cäsar schließlich dazu reizte, *ut toleret aurum*“ (S. 77).

2. Daß, trotzdem der Dichter in Vers 12 von einem *deus ligni* (= *ligneus*) spricht, es in Wirklichkeit in dem betreffenden Kult ein hölzernes Kultbild kaum gegeben haben könne. Nach Heers Ansicht ist „der eigentlich historische Inhalt der Strophe sehr zurückhaltend aufzunehmen“ (S. 79): das hölzerne Kultbild scheint ihm „mehr als fraglich“; er hält es für denkbar, daß Kommodian „die mit dem echten Elagabalkult ganz unvereinbare Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes, der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war, in die ihm nur historisch und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat“ (S. 79 ff.).

3. Daß nur der Kaiser Elagabal als (angeblicher) Urheber des vom Dichter dargestellten Frevels inbetracht zu nehmen sei. Zu diesem Schluß gelangt Heer auf Grund seiner Deutung von Vers 8: *Auctor huius sceleris constat*, der nicht, wie bisher angenommen wurde, von dem Priester verstanden werden dürfe, welcher das selbstverfertigte (von Heer als „eine Zutat Kommodianischer Phantasie“ betrachtete) Kultbild ins Feuer warf, sondern auf den Cäsar bezogen werden müsse, welcher den Tempelraub beging; durch den zweiten Teil desselben Verses: *qui formabat eundem* (den Götzen) werde man dann aber auf denselben Cäsar als den „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) hingewiesen, der den Gott oder den Kult einführte“, d. i. auf Elagabal (S. 81 f.).

Man wird den Ausführungen des Verfassers die Anerkennung einer geistreichen und scharfsinnigen Kombination nicht versagen und um so lieber seiner Einladung zu einer

kritischen Würdigung derselben (S. 77) folgen, als eine Erörterung der beigebrachten Momente gewiß nur zur Aufhellung des Sinnes der nicht ganz leicht verständlichen Dichtung beitragen wird.

Ad 1. a) Zur Entscheidung der Frage, ob das aurum vorerst in Vers 4:

Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede  
im Sinne des Dichters auf den Goldglanz der Statue oder, wie Heer glaubt, auf den Goldreichtum des Tempelschmuckes und insbesondere der Tempelkasse zu beziehen sei, scheint eine Bemerkung des von Kommodian öfter benutzten<sup>1)</sup> Minucius Felix sehr beachtenswert. Im Octavius c. 23 hebt derselbe hervor, daß die aus edlem Material kunstvoll gefertigten Götterbilder einen berückenden Reiz auf den Sinn des ungebildeten Volkes ausüben und dasselbe wie mit Zaubergewalt in ihren Kult ziehen: „Quis ergo dubitat horum imagines consecratas vulgus orare et publice colere, dum opinio et mens imperitorum artis concinnitate decipitur, auri fulgore praestringitur, argenti nitore et candore eboris hebetatur?“ Der imponierende Eindruck, welchen das aurum des Gottes nach Aussage des Dichters auf seine Verehrer hervorbrachte, dürfte mithin nach dieser aus einer praktischen Erfahrung hervorgegangenen Bemerkung des Minucius über dessen Wirkung wohl auf die anziehende Kraft der Statue selbst zu beziehen sein.

b) Zu demselben Schluß führt der Ausdruck prodigium = Wunderwerk, mit welchem das Idol in Vers 14 bezeichnet wird:

Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,

Ex eo prodigio, quod<sup>2)</sup> perdidit ille propheta.

Das Wort beweist, daß das Kultbild, welches gemäß der Darstellung des Dichters nach dem von dem Cäsar begangenen Goldraub von seinem eigenen Priesterpropheten ins Feuer geworfen wurde, in den Augen der Menge als ein wahres Prachtstück galt. Als solches aber wird es kaum

<sup>1)</sup> S. unten Kap. 4 n. 12.

<sup>2)</sup> Die Handschrift (C) hat qđ (= quid und quod). Dombart setzte seltsamerweise quot in den Text.





sei, glaubt Heer zunächst in der Erwägung zu finden, daß „es sich auch für einen Cäsar gar nicht der Mühe gelohnt hätte, wegen des bißchen Goldbleches seine Hand nach dem Heiligtum auszustrecken“ (S. 77). Käme nur eine aus Gewinnsucht hervorgehende Beraubung inbetracht, so möchte Heer recht haben. Nun berichten aber Eusebius und Sozomenus an den bereits oben (S. 127 f.) genannten Stellen über Konstantin, daß der Kaiser zwecks Überwindung des Heidentums die Entfernung der goldenen und silbernen Statuen anordnete — wohl aus der von Minucius Felix erwähnten Rücksicht, da er mit den ehernen milder verfahren ließ<sup>1)</sup> — und daß seine Abgesandten das edle Metall von den damit überzogenen Kultbildern sogar abschabten. An historischem Anhalt zur Deutung des in Vers 6 erwähnten Goldraubes auf die Hinwegnahme des Goldüberzuges der Statue fehlt es also gewiß nicht. Zieht man nun die von der besten Handschrift, dem Kodex C(heltenhamensis) für Vers 6 gebotene Lesart *auro* statt des von Dombart ohne ersichtlichen Grund in den Text eingesetzten *aurum* inbetracht, so ergibt sein Wortlaut in Verbindung mit Vers 5:

Mittebant capita sub numine quasi praesenti:

Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret auro  
den auf die Konstantinische Verordnung noch deutlicher anwendbaren, der Vermutung Heers aber durchaus widersprechenden Sinn: „doch kam's zum Schlimmsten, daß der Kaiser es (das numen) mitsamt dem Golde<sup>2)</sup> hinwegnehmen ließ“. Denn der handschriftlich überlieferte Text zeigt, daß es bei jenem Vorgehen direkt auf das (als Objekt zu tollere aus Vers 5 zu ergänzende) „numen mit dem Golde“ abgesehen war. Da nun aber der Holzkern des Idols laut Vers 7 nachmals von seinem eigenen Bildner ins Feuer geworfen wurde, so ergibt sich, daß derselbe bei der durch den Cäsar verübten Gewalttat nicht fortgenommen,

<sup>1)</sup> Dieselben wurden in Byzanz als Schmuckgegenstände aufgestellt.

<sup>2)</sup> Der Ablativus *auro* ist nach einer bei Kommodian öfter zu beobachtenden Verwendungsweise dieses Casus ein Ablativus comitativus = cum c. Abl. S. Dombart s. v. Ablativus; Schneider, Die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian S. 17.

sondern achtlos liegen gelassen wurde und daß folglich unter der Hinwegnahme des „numen mit dem Golde“ nur eine Entfernung des Götzen von seiner Kultstelle und die Abnahme des ihm anhaftenden Goldschmuckes gemeint sein kann.

Grammatikalisch ist (mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch Kommodians) gegen die überlieferte Form *auro* nichts einzuwenden, wenn man den Vers 6 nur nicht, wie Dombart getan, von Vers 5 trennt. Das von Wilh. Meyer für das Carmen Apol. nachgewiesene und dort durchgehends zu beobachtende Paargesetz, nach welchem je zwei Verse einen in sich geschlossenen Sinn enthalten, ist auch, soweit die Akrostichen es gestatten, in den Instructiones zur Anwendung gebracht und bietet in zweifelhaften Fällen das beste Mittel zur Feststellung des Sinnes. Nach ihm gehören wie Vers 1 und 2, 3 und 4, 7 und 8, 9 und 10, so auch 5 und 6 zusammen. Das Objekt zu *tollere* muß daher aus Vers 5 ergänzt werden und kann es um so leichter, als durch das Wort *auro* selbst der Gedanke unmittelbar auf das schon in Vers 4 als *aurum* charakterisierte *numen* zurückgelenkt wird.

Sowohl auf Grund der antiken Sitte, vergoldete Kultbilder zu verehren, als mit Rücksicht auf den (überlieferten) Text und den Zusammenhang der Dichtung dürfte daher an der Beziehung des *aurum* und *auro* auf das Goldkleid der Statue nicht zu zweifeln sein.

e) Zu nachdrücklicherer Unterstützung seiner Meinung, daß „von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue weder in Vers 4 noch in Vers 6 die Rede sei“, das *aurum* in beiden vielmehr von der Tempelkasse verstanden werden müsse, hat Heer auch Bedenken gegen die Richtigkeit der bisher üblichen Übersetzung von Vers 5 erhoben: „Sie senkten ihre Häupter wie vor der gegenwärtigen Gottheit.“ Er erklärt (S. 77): „Commodianus gebraucht [nach Ausweis analoger Stellen] das Verbum *mittere* eben nirgends im Sinne von *demittere* = *inclinare*, trotz Dombart. Ich kann den Vers nicht im Sinn unserer liturgischen Zeremonie *inclinate capita vestra deo* verstehen, die nicht

antik ist, sondern bleibe bei dem eigentlichen Sinne von *mittere*.“ Unter Berufung auf Instr. II 31, 14 sucht er daher den Ausdruck im Sinne von „einwerfen, opfern“ (von Geldgaben) zu deuten, gesteht aber selbst (S. 78): „Was das Wort *capita* dann allerdings besagen soll, ist schwer zu sagen.“

Über das Alter des Hauptsenkens als einer religiösen Zeremonie, um zunächst hierauf einzugehen, kann schon Instr. II 35, 16 belehren, in welcher lauen Gläubigen vom Dichter u. a. der Vorwurf gemacht wird, daß sie bei den Segensworten des Bischofs am Schluß der Liturgie das Haupt zu beugen unterlassen.<sup>1)</sup> Da auch Caesarius von Arles sehr häufig und eindringlich zur Beobachtung dieser Zeremonie mahnt und zwar mit Worten, welche an die heutige liturgische Formel erinnern, so kann die Gebräuchlichkeit derselben schon im 5. Jahrhundert und somit wenigstens ihre antik-christliche Existenz nicht fraglich sein. Ihre Anwendung aber auch im heidnischen Kultus legt ohne weiteres der wie von Kommodian in Vers 5, so von Minucius Felix im *Octavius* c. 27<sup>2)</sup> fast mit denselben Worten bezeugte Glaube der Heiden an die wirkliche Gegenwart der Gottheiten in den betreffenden Kultbildern nahe. Der Ritus ihrer Adoration aber bestand bekanntlich in einer (seit Diokletian qui „*primus adorari se iussit ut deum*“<sup>3)</sup> auch gegen den Herrscher üblichen) tiefen Verneigung des ganzen Körpers mit zum Munde geführter Rechten. In unserem Gedichte insbesondere aber handelt es sich, was wohl auch zu berücksichtigen, um einen orientalischen Kult, in welchem allen eine Verneigung des Hauptes bis zur Erde, wie noch heute, so schon im grauesten Altertum Sitte war.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. über die Kopfniegung bei dem Segensgebet des Bischofs am Schluß der Liturgie Probst, *Liturgie des 4. Jahrh.* S. 265; Duchesne, *Origines*<sup>2</sup> p. 213; Arnold, *Caesarius von Arelate* S. 150 A. 479.

<sup>2)</sup> *Isti igitur impuri spiritus, daemones . . . sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur.* — S. auch die oben S. 129 A. 1. aus Maximus Taurin. angeführte Stelle.

<sup>3)</sup> Cassiodor. *Chronic.* s. Diocletianus.

<sup>4)</sup> Vgl. *Isaias* 46, 6: *Conducentes aurificem ut faciat deum, et*



und nicht persönlich bekannt gewordene Anekdote eingesetzt hat“.

a) Auf Grund der pannonischen Inschrift: „Deo Soli Alagabal Ammudati“ nimmt Heer (wie auch wir S. 126 getan) die Identität des Ammudates mit dem Sol Alagabal an. Er glaubt deshalb aber auch das Kultobjekt als völlig identisch voraussetzen zu müssen und findet sich zum Zweifel an der Richtigkeit der Kommodianischen Darstellung durch den Umstand veranlaßt, daß dieselbe von einem hölzernen Bild des Gottes handelt, während die dem Alagabal dargebrachte Verehrung sich bekanntermaßen auf einen kegelförmigen, bildlosen Meteorstein bezogen habe. Die von Mordtmann gegebene Erklärung, daß bisweilen das Bild des Sol für Alagabal erscheine, mag Heer ebensowenig als die von Tümpel versuchte gelten lassen, daß „die hölzerne Statue an Stelle des anikonischen Meteors zum ἑδος des Gottes geworden sein könne“: letztere sei eine reine Vermutung ohne historischen Anhalt, erstere aber unannehmbar, da die Münze, auf welche man sich berufe, eben nur den Sol, nicht aber den wohlbekannten, anikonischen Stadtgott von Emesa darstelle.

Ein Hauptanstoß liegt also für Heer in der bildmäßigen Darstellung des Gottes, „der doch seinem Wesen nach ein vom Himmel gefallener Stein war“. Hatte denn dieser Stein kein Bild? Herodian sagt von demselben an der oben (S. 125) angeführten Stelle, daß „man auf gewisse kleine Erhebungen und Zeichen an ihm deute, in denen man ein [von Menschenhand] nicht gemachtes Bild der Sonne erkennen wolle“. Wie auf den Stein, so bezog sich der Kult also auch auf dieses Bild, dessen wunderbare Ausprägung sogar als ein besonders geheimnisvolles Moment an ihm betrachtet wurde. Vorausgesetzt nun, daß die Verehrung des Gottes sich auch anderwärts verbreitete, wie es die pannonische Inschrift sowohl, als die in Südgallien abgefaßten Dichtungen Kommodians anzunehmen gestatten, so ist es an sich wahrscheinlich, daß das Original durch mehr oder minder ähnliche Abbildungen ersetzt, und daß wohl auf die Nachahmung des wunderbaren Sonnenbildes insbesondere

Wert gelegt wurde. Die Erwähnung eines den Ammudates (= Sol Alagabalus) darstellenden Kultbildes durch den Dichter muß also wohl so lange als eine Bestätigung jener an sich vorliegenden Wahrscheinlichkeit betrachtet werden, als sich gegen seine Glaubwürdigkeit nicht wirklich durchschlagende Gründe oder ernsthafte Zweifel vorbringen lassen.<sup>1)</sup>

b) Hat nun Heer stichhaltige Gründe dagegen angeführt? Nächst der angeblich „ganz unvereinbaren Vorstellung eines hölzernen Bildes des Gottes mit dem echten Elagabalkult“ und einem Hinweis auf die Wortbedeutung von Ammudate [= Stein oder Säule des 'Ate], „die nimmer auf ein Holzbild paßt“,<sup>2)</sup> zieht er den Charakter einer (vermuteten) Quelle inbetracht, aus welcher Kommodian das

<sup>1)</sup> Um ein analoges Beispiel zu geben: an der Identität der Venus von Cnidus und Paphus (vgl. Horaz Carm. I 30, 1) ist im Altertum trotz der völligen Verschiedenheit des Kultobjekts nicht gezweifelt worden. Dort war es eine von Praxiteles (nach dem Bilde der Phryne) verfertigte Statue, hier ein mit der Gestalt des Götzen von Emesa ganz übereinstimmender Steinkegel, welchen Tacitus (Hist. II 3) anlässlich des von Titus in Paphus gemachten Besuches also beschreibt: »Simulacrum deae non effigie humana, continuus orbis latiore initio tenuem in ambitum metae modo exurgens. Et ratio in obscuro.« — Der von Tacitus nicht verstandene Grund dieser Darstellung wird in der inneren Verwandtschaft des Ate (= Ammudates) und Astarte-Kults liegen, über welchen in Kap. 2 § 1 n. IV kurz zu handeln sein wird. — Über den Tempel der Aphrodite-Astarte auf Cypern und die konische Gestalt des Idols s. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité III p. 60 und p. 261 ff. — Die Ursache der konischen Form der Götzenbilder glaubt Halévy (Société Asiatique Sitzung vom 12. Okt. 1883) darin zu finden, daß El bei den Semiten ursprünglich die Bedeutung Säule hatte. Die vor den Toren oder im Innern phönizischer Tempel aufgerichtete kegelförmige Säule sei demnach die kompendiöse Darstellung der Gottheit, oder eigentlich des Berges als des ersten Fisches, den diese Völker in ihrer Jugendzeit angebetet hätten.

<sup>2)</sup> Ob der Verfasser nicht die zu allen Zeiten wirkende Bedeutungs-entwicklung und Bedeutungsübertragung der Worte unterschätzt? Si licet magna componere parvis: wenn wir heute eine »Schreibfeder« verlangen, so erhalten wir gewiß eine metallische, obwohl das Wort streng genommen etwas ganz anderes besagt. Wir lassen uns vielleicht selbst einen Ausdruck wie »Wachszündhölzchen« gefallen, obgleich das Produkt von Holz nichts an sich hat.

nicht persönlich erlebte Geschehnis entnommen habe: dieselbe sei „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahlreichen Kaiserbiographien, in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller nur erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag“. Das Mißtrauen in die vom Dichter erzählte Geschichte sucht der Verfasser weiter noch durch die Erwägung zu steigern: „Wer weiß, was dann Commodianus noch selbst durch sein Mißverständnis hineingetragen hat?“ Indes das eine, wie das andere letztvorgebrachte Moment glauben wir durchaus auf sich beruhen lassen zu können: gegen beide läßt sich einwenden, daß der Dichter an den mit der Geschichte des betreffenden Ammudates-Idols vertrauten Lesern wohl unnachsichtige Kritiker gefunden hätte, wenn er Unverbürgtes oder Mißverstandenes in polemischer Absicht verwendet hätte. Daß es aber in seiner Umgebung Leute gab, die um den Ammudates und dessen Geschick gewiß besser als wir Bescheid wußten, legt sowohl die Wahl des Stoffes an sich, als die ein noch aktuelles Interesse an ihm bekundende Bemerkung in Vers 2 nahe: *ne quid praeterisse dicamur*.

Ad 3. Durch die Annahme, daß das hölzerne Bild „nur eine Erfindung des Dichters ist“, bahnt sich Heer endlich den Weg zu seinem letzten Ziel, d. i. zu einer neuen Erklärung von Vers 8, der nicht auf den Götzenpriester, sondern auf den Kaiser Elagabal zu beziehen sei. (V. 7):

*Deficit numen vel fugit, aut transit in ignem:*

*Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.*

a) Vers 7 dient ihm zunächst zum Beweis dafür, daß „Commodianus überhaupt nicht weiß, auf welche Art der Götze verschwand; er spottet in drei Möglichkeiten: Da starb der Götze oder er floh oder wanderte ins Feuer.“ Diese Auffassung konnte allerdings durch die Textgestaltung und Erklärung Dombarts nahegelegt scheinen, der das handschriftliche „*ut fugit*“ in *vel fugit*, anstatt in das näherliegende (vgl. *aut transit*) „*aut fugit*“ geändert hat und für das in der gleichen Handschrift (C) enthaltene „*deficit*“ *defecit* einsetzte,





mit dem Fall, daß das Kultbild lediglich eine Zutat Kommodianischer Phantasie ist, so ist also der aus der Quelle entnommene Kern der Stelle so zu fassen: „Urheber des Verbrechens (des Tempelraubes) war derselbe Cäsar, der den Gott oder den Kult einführte. Dann kann nur Elagabal gemeint sein.“

Selbst abgesehen von der Voraussetzung, die Heer betreffs des vom Dichter erfundenen Kultbildes machen muß, um zu seiner Interpretation zu gelangen, sowie von dem schon angeführten Bedenken, dem seine Quellenhypothese unterliegt, scheint seine Schlußfolgerung auf den Kaiser Elagabal als den Zerstörer des von ihm überaus hochgeschätzten und nach Rom übertragenen Kults sehr gewagt. Allerdings will der Verfasser letzteres nicht als eine historische Tatsache, sondern nur als eine „Version“ hinstellen, „die der Dichter so oder ähnlich bereits in der Quelle gefunden haben mag“, mit anderen Worten, er will nur annehmen, daß es in der (anzunehmenden) Quelle so gestanden habe; das Unglaubliche einer solchen Erzählung selbst aber denkt er sich durch den Charakter dieser Quelle erklärlich, die „wahrscheinlich, da ein Cäsar in Frage kommt, eine jener zahllosen Kaiserbiographien (war), in denen das spärlichste Maß historischer Überlieferung unter dem tollsten Wust aller erdenklichen Skandalgeschichten verborgen lag, zumal wenn es sich um einen Kaiser handelte, der durch die *damnatio memoriae* literarisch vogelfrei war“.¹) Man wird kaum verkennen, daß das Gefüge dieser Hypothesen der These Heers noch keinen Halt gibt.

---

¹) Vielleicht stützt sich Heer bei seiner Vermutung bezüglich eines Geredes über die vom Kaiser Heliogabal vorgenommene Zerstörung seines Lieblingskults auf eine Bemerkung des Lampridius in der *Vita Heliogabali*: »Dicitur et balneas fecisse multis locis ac semel lavisce atque statim destruxisse, ne ex usu balneas haberet. Hoc idem de domibus, de praetoriis, de zetis fecisse dicitur.« Aber Lampridius fügt selbst bei, daß man ihm nur wenig (minder Bedeutendes?), von der Art nachgesagt habe, dem aber auch kein Glauben beizumessen sei: »Sed et haec nonnulla fidei transeuntia credo esse ficta ab iis, qui in gratiam Alexandri [Severi, seines Nachfolgers] Heliogabalum deformare voluerunt.«

c) Ebensowenig vermögen wohl die zwei positiven Momente dazu beizutragen, welche für die Beziehung des Verses *Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem* auf den Kaiser Heliogabal mit folgenden Worten vorgebracht werden: „Überhaupt beweist die Stelle, daß es sich um einen nur sehr kurz dauernden Kult handelt; ferner liegt in dem Wort *constat*, daß eine historische Persönlichkeit in Rede steht. Das scheint mir alles wie mit Fingern auf den Kaiser Elagabal und seinen auf die kurze Zeit von vier Jahren nach Rom verpflanzten Hemesenischen Kult zu deuten“ (S. 82).

Was zunächst das „*constat*“ betrifft, so darf wohl die persönliche Konstruktion nicht übersehen werden, kraft deren es vom Dichter im Sinne von „*notus, manifestus est*“ verwendet wird. Durch sie tritt die Berufung auf eine (geschichtlich) verbürgte Kunde, die dem klassisch-impersonellen Gebrauch des *constat* eignet und auf die Heer hier sein Augenmerk gelenkt zu haben scheint, gegen die Bezugnahme auf eine an sich offenkundige und daher keines Beweises bedürftige Tatsache zurück, wie sie bekanntermaßen sonst den griechischen Ausdrücken *φαίνεται, φανερός, δηλός ἐστιν* eigentümlich ist. Der Vers enthält daher keine Anspielung auf eine geschichtlich verzeichnete Persönlichkeit oder Begebenheit, sondern besagt einfach, daß „der Urheber des Verbrechens bekanntlich der Bildner des Götzen war“. Die Feststellung dieses Sinnes, der das zweite Argument Heers ausschließt, ist auch für die Würdigung des sogleich zu besprechenden ersten von einigem Belang.

Um die Identität des von Kommodian geschilderten „nur sehr kurz dauernden Kults“ und des vierjährigen römischen Elagabaldienstes annehmen zu können, muß Heer selbstredend Rom als die Stätte der vom Dichter erzählten Begebenheit voraussetzen. „Denn der Kult in Hemesa,“ so führt der Genannte (S. 82) überdies selbst aus, „blühte noch unter Uranius und Aurelianus und jedenfalls noch viel länger, weit über unseren Dichter hinaus, so spät man ihn auch ansetzen mag, und nicht so kurze Zeit, wie es die Strophe voraussetzt.“ Auf Rom als den Ort des vom





Verhältnisse zugespitzten Behandlung des Gedichtes nicht nur nicht, sondern sie scheint geradezu den eine konkrete Gegenwart berücksichtigenden Ausführungen desselben zu widerstreiten.

Ist das Gesagte richtig, so trifft die wesentliche Voraussetzung der Elagabal-Hypothese Heers nicht zu, daß sich die Dichtung auf Rom und den vom Kaiser auf kurze Zeit dorthin verpflanzten Hemesenischen Kult beziehe. Denn aus der Studie Heers über die Silvanusstrophe ergibt sich, daß die Dichtungen anderwärts als in Rom verfaßt sind: wie er zeigt, entweder in Illyrien oder im Rhonetal, wie wir nachweisen zu können glauben, im letzteren. Werden wir schon dadurch auf einen ganz anderen Schauplatz der nicht weniger gewiß als das Silvanusgedicht einen aktuellen Gegenstand aus der Zeit und Umgebung des Dichters behandelnden Ammudatesstrophe hingelenkt, so scheint aber der tragende Grund der in bescheidenster Weise der Kritik unterbreiteten Ansicht zu schwinden. Wäre die Dichtung auf Rom und den dortigen Eintagskult des „deus sol Heliogabalus“ zu deuten, so würde sich Kommodian wohl auch dieses dort ausschließlich gebräuchlichen Namens<sup>1)</sup>, nicht aber der nur Syrern vertrauten und allein verständlichen Bezeichnung „Ammudates“ bedient haben. Die näheren Beziehungen des Dichters zu den letzteren, die sich daraus zu ergeben scheinen, werden wir im nächsten Kapitel einläßlicher zu behandeln Gelegenheit finden. — Zum Schluß verfehlen wir aber nicht, dem gelehrten und befreundeten Verfasser unsern Dank für die eingehende Untersuchung des Gedichtes auszusprechen, deren Studium uns vielseitige Anregung und den Anlaß zu einem vertiefteren Eingehen auf „der Rede dunklen Sinn“ geboten hat, den zu enträtseln, wie so oft bei Kommodian, nur den vereinten Anstrengungen gelingen wird.

---

<sup>1)</sup> Römische Schriftsteller nennen den Gott nur »Heliogabalus«, und Lampridius erklärt ausdrücklich: »Heliogabalum Phoenices vocant solem.«

## **Zweites Kapitel.**

### **Die Lebensverhältnisse Kommodians.**

#### **§ 1.**

##### **Seine Heimat.**

Die Richtigkeit der im vorigen Kapitel gegebenen Darlegungen vorausgesetzt, dürfte der Aufenthalt Kommodians in Gallien, näherhin in Südgallien bereits als erwiesen zu betrachten sein. Auf denselben deutet außer der inhaltlichen Wiedergabe einer Reihe von gallischen Konzilsbeschlüssen in der Instr. II 27 die in Instr. II 10 hervortretende Benutzung der zwischen Papst Leo und Bischof Rusticus von Narbonne geführten Korrespondenz über die Taufe der aus heidnischer Gefangenschaft zurückgekehrten jungen Leute, ferner das Eingreifen des Dichters in die von südgallischen Metropolitane verschuldeten kirchlichen Zwistigkeiten in den Instr. II 25 und II 29, endlich seine Mahnrede an den südgallischen Präfekten Arvandus in der Instr. I 32.

Bevor wir einen Schritt weitergehen und einen Versuch zu genauerer Bestimmung seines Aufenthaltsortes (III) und seiner Herkunft (IV) unternehmen, mögen als eine Bestätigung des bereits gewonnenen Ergebnisses noch zwei Gründe angeführt werden, aus welchen sich im allgemeinen eine Bezeugung für Gallien als das Heimatland des Dichters ergibt: der eine liegt in etlichen unbezweifelbaren Gallizismen seiner Sprache (I), der andere in der Andeutung eines besonderen Brauches der gallischen Liturgie (II).

I. Nach den übertriebenen Versuchen, die in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts gemacht worden sind, einen eigenen lateinischen Sprachcharakter in den verschiedenen Ländern des römischen Reiches festzustellen und auf Grund desselben auch die sonst unbekannte Landes-

angehörigkeit lateinischer Schriftsteller zu bestimmen<sup>1)</sup>, ist man zur Stunde gegen Bestrebungen solcher Art mit Recht äußerst mißtrauisch geworden. Auch die vordem verkündeten Eigentümlichkeiten beispielsweise des sog. gallischen Lateins sind wieder auf ein sehr geringes Maß zurückgesetzt worden<sup>2)</sup>: Max Bonnet, dem als tüchtigem Kenner des ins Französische sich umbildenden Lateins ein gutes Urteil in dieser Hinsicht zustehen dürfte, ist sogar geneigt, von allen vorgeblichen syntaktischen Besonderheiten desselben nur dem Ausdruck des Possessiv-Verhältnisses durch die Präposition *ad* mit dem Akkusativ oder Ablativ als einer eigentümlich gallischen Bildung zuzustimmen.<sup>3)</sup> Sie findet sich beispielsweise in der Verbindung *terra ad illo homine* (= *illius hominis*) bei Zeumer, *Formulae Andec.* n. 28 und in der Form *membra ad duus fratres* (= *duorum fratrum*) bei Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule* n. 378.

Der genannten eigentümlichen Redeweise begegnen wir aber auch bei Kommodian. Zur Bezeichnung des orientalischen Herrschers, welcher vor Einbruch des Weltendes den der Unterwelt entsteigenden Kaiser Nero besiegen wird, bedient er sich im *Carm.* 891 f. der Wendung:

*Exurget iterum in istius clade [= cladem] Neronis  
Rex ad Oriente cum quattuor gentibus inde.*

Diese sprachliche Fügung entspricht der rein lateinischen Verbindung *rex Orientis* und stellt ein attributives Verhältniss (= *Orientalis*) dar. Da letzteres aber mit dem possessiven nahe verwandt und dazu im sprachlichen Ausdruck (mittels des Genetivs) völlig gleich ist, so ist kein Zweifel, daß jene präpositionale Umschreibung des Genetivs bei Kommodian mit der in Gallien gebräuchlichen<sup>4)</sup> verglichen

---

<sup>1)</sup> U. a. vgl. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des afrikanischen Lateins. Erlangen 1882. Groeber im ersten Band des *Archivs für lat. Lexikographie und Grammatik*.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Kroll, Das afrikan. Latein. *Rhein. Museum* 52 (1897) 569 ff.

<sup>3)</sup> Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours* p. 45, 1; vgl. p. 41, 3.

<sup>4)</sup> Das heutige Vulgärfranzösisch kennt noch denselben Brauch, indem

und daraus auch ein gewisser Schluß auf den gallischen Aufenthalt des Dichters gezogen werden darf.

Aus seinem Wortschatz scheint als auf eine spezifisch gallische Bildung auf das Verbum *ostare* = *ôter* (provençalisch *ostar*) hingewiesen werden zu können. In der Instr. II 18, 15 findet es sich in folgendem Zusammenhang:

Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent  
Aut nimium solis . . .

Für die Geschichte des Wortes ist der doppelte Umstand bemerkenswert, daß es unter allen romanischen Sprachen nur in das Französische übergegangen ist, und daß es — aus dem lateinischen *ostare* entstanden<sup>1)</sup> — eine gallisch-französische Umbildung von intransitiver zu transitiver Bedeutung erfahren hat. Diese Bedeutungsänderung liegt aber auch seiner Verwendung bei Kommodian zugrunde, und so dürfte sowohl die Erhaltung des Wortes bei ihm, als der in gleicher Weise zutage tretende Bedeutungswandel wieder einen Fingerzeig auf das Land geben, in dem er gewelt.

II. Einen Hinweis auf einen eigenen Brauch der gallischen Liturgie enthält die Instructio II 35 (*de fabulosis et silentio*), in welcher Kommodian die auch von anderen kirchlichen Schriftstellern<sup>2)</sup> oft getadelte Unsitte der

---

es das Possessiv-Verhältnis mit Vorliebe durch *à* mit dem Dativ statt durch *de* mit dem Gen. ausdrückt, z. B. *le chapeau à mon père*.

<sup>1)</sup> S. Körtling, Latein.-romanisches Wörterbuch<sup>2</sup> n. 6643.

<sup>2)</sup> Z. B. von Origenes, In Genes. hom. X 1: *Quid de absentibus conqueror? Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga vertitis.* Ähnlich Ambrosius, Praef. super psalmum I: *Quantum laboratur in ecclesia, ut fiat silentium cum lectiones leguntur! Si unus loquitur, obstrepunt universi.* — Geradezu wie ein Kommentar zu den Ausführungen Kommodians in der Instr. II 35 klingen die Klagen und Ermahnungen, die Caesarius von Arles in verschiedenen Predigten an seine Zuhörer richtet. In sermo 281, 1 (Migne 39, 2276) heißt es: *dum ipsae lectiones leguntur, aliqui ita otiosis et saecularibus fabulis occupantur, ut eas nec ipsi audiant, nec alios audire permittant . . . ibi probantur amplius Deum laedere, ubi peccatorum poterant indulgentiam promereri* (vgl. Comm. V. 3. 4). In sermo 282, 3 (M. 39, 2279) sagt er: *Quanti etiam tunc (zur Zeit der Liturgie) in plateis vel in atriis basilicarum aut*



Gläubigen rügt, sich während des Gottesdienstes eiteln und störenden Unterhaltungen zu überlassen. Um ihnen ihr Unrecht vorzuhalten, geht der Dichter kurz die Hauptteile der liturgischen Feier durch unter gleichzeitiger Hervorhebung des widerspruchsvollen Verhaltens, welches jene dazu einnehmen.

Er betont, a) daß sie der Vorlesung des Lektors trotz ausdrücklicher Aufforderung durch den Diakon kein Gehör schenken (V. 5—8):

Bucina praeconum clamat lectore legente  
Ut pateant aures, et tu magis obstruis illas,  
Luxaris labia, quibus ingemiscere debes;

b) daß sie entgegen der Mahnung des Bischofs „susum corda“ sich nur zerstreut am Kanongebet beteiligen (V. 14—16):

Sacerdos Domini, cum susum corda praecepit  
In prece fienda, ut fiant silentia vestra,  
Limpide respondis;

c) daß sie endlich auch dem Schlußsegen und den Segensworten des Bischofs über sie keine Aufmerksamkeit zuwenden (V. 16—19):

nec<sup>1)</sup> tempora quoque promittis:  
Exorat ille Altum pro plebe devota,

---

litigant aut negotiis vacant! Quanti in porticibus basilicarum vel in secretariis detractionibus aut otiosis sermonibus occupantur, inter quos non parvus solet esse etiam numerus clericorum, vel laicorum seu feminarum! (Vgl. Comm. V. 11. 12: Sic feminae quoque coeunt, quasi initent balneo. Et de domo Dei ceu nundinae facitis astent.)

<sup>1)</sup> Die Ausgabe von Dombart verbindet diesen und den vorhergehenden Halbvers zu einem Gedanken, so daß der Vorwurf des limpide respondere und des tempora non promittere (= caput non inclinare) in eins zusammengefaßt erscheinen und eine neue Gedankenfolge erst mit den Worten »Exorat ille Altum« anhebt. Das Unzutreffende dieser Verbindung ergibt sich aber aus der Geschichte der Liturgie. Nach Beginn der Kanons (V. 14) fand nämlich kein sog. Inklinationsgebet mehr statt bis zum Schluß der Messe, d. i. bis zum Segensgebet des Bischofs, dessen Inhalt in den Versen 17 und 18 angedeutet wird. Da nun dieses Gebet in allen Liturgien über die mit geneigtem Haupte dastehenden Gläubigen verrichtet und demselben auch eine ausdrückliche Aufforderung zur Neigung des Hauptes vorausgeschickt wurde (s. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts

Ne pereat aliquis<sup>1)</sup>; at tu te in fabulis vertis,  
 Tu subrides ibi aut detrahis proximi fama.

Daß mit diesen Hinweisen der Dichtung in der Tat Anfang, Mitte und Ende der liturgischen Feier gekennzeichnet werden, bedarf vielleicht kaum einer Erklärung. Die Lesung, von welcher im ersten Abschnitt die Rede ist, kann ja wegen Erwähnung des Lektors nur von der ersten Einleitung der liturgischen Handlung verstanden werden, die in der den Lektoren obliegenden Vorlesung prophetischer oder apostolischer Schriften bestand. Nach ihr übernahm ein Diakon die Vorlesung des Evangeliums und damit, bzw. mit der sich anschließenden Homilie des Bischofs und seinem Segen über die Katechumenen erreichte die einleitende Feier, die sog. missa catechumenorum, ihren Abschluß. Den Beginn des nun folgenden Hauptteiles, d. i. der missa fidelium, deutet der Dichter durch Einflechtung der Worte „susum corda“ an, mit denen der Bischof (sacerdos Domini<sup>2)</sup>) zur

S. 265 f.; Duchesne, *Origines du culte chrétien*<sup>2</sup> S. 213), so ist kein Zweifel, daß der Halbvers »nec tempora quoque promittis« nur als einleitender Gedanke zu der mit »Exorat ille« beginnenden Auseinandersetzung gehören kann. — Wie nachdrücklich auch Caesarius v. Arles auf Beobachtung der Kopfneigung beim Segen des Bischofs bestand, zeigen seine Worte in sermo 286, 5 (M. 39, 2286): Et illud similiter admoneo, fratres carissimi, quoties diaconus clamaverit ut vos ad benedictionem humiliare debeatis, et corpora et capita fideliter inclinetis; quia benedictio vobis licet per hominem, non tamen ab homine datur.

<sup>1)</sup> Entsprechend dieser Inhaltsangabe lautet der Schluß des bischöfl. Segensgebetes in der Weihnachtsmesse der Gallikan. Liturgie (Duchesne, *Origines du culte chrét.*<sup>2</sup> S. 213): Ut cum iterum ad iudicandum veneris, nullus ex nobis ante tribunal tuum reus appareat, sed discussa de pectoribus nostris caligine tenebrarum, placeamus conspectui tuo et perveniamus ad illam terram, quam sancti tui in requiem possidebunt aeternam.

<sup>2)</sup> Daß der Ausdruck sacerdos im Sprachgebrauch des 4. und 5. Jahrhunderts nicht nur im allgemeinen den Priester bedeutet, sondern speziell zur Bezeichnung des Bischofs dient, ist schon oben S. 82 A 2 bemerkt worden. Zur Veranschaulichung sei hier eine Stelle der Quaestio 109 (der Quaestiones ex novo et veteri testamento) des Ambrosiaster angeführt. Von dem feierlichen Segen sprechend, den bekanntlich nur der Bischof, nicht aber ein einfacher Priester dem Volke erteilen durfte, ~~er~~ er: sacerdotes autem, quos antistites dicimus, regulam habent verbis ordinatam et traditam sibi, quam superponentes hominibus



— Lesung der Epistel (bezw. einer alttestamentlichen Schrift) durch einen Ruf des Diakons Stillschweigen anbefohlen wurde. In den anderen abendländischen Liturgien war dies nicht der Fall.<sup>1)</sup> Daß der Ruf in der römischen an dieser Stelle nicht vorkam, ergibt sich aus seiner Übergehung in den Quellen. Ob er im mailändischen Ritus stattfand, ist allerdings nicht ganz gewiß: größere Wahrscheinlichkeit hat aber die Annahme für sich, daß die Aufforderung „*silentium habete*“ wie heute, so auch ehemals nur vor der Evangelienverlesung erfolgte.<sup>2)</sup> Auch in Spanien war sie nur an dieser Stelle üblich.<sup>3)</sup> In Afrika bestand der Brauch, daß, wenn der Lektor auf der obersten Stufe der Treppe stand, welche Schiff und Presbyterium schied, der Bischof mit dem Gruße „*pax vobiscum*“ das Zeichen zum Beginn der Vorlesung gab, worauf das Volk den zum Pulte tretenden Lektor mit den Worten „*pax tecum*“ empfing.<sup>4)</sup>

Der von Kommodian erwähnte Ruf des Diakons zu aufmerksamem Gehör auf den Vortrag des Lektors entspricht demnach in der Tat einem unterscheidenden Zeichen der speziell in Gallien gebräuchlichen Liturgie. Die gallische Heimat der von ihm gebrauchten Formel *ut pateant aures* scheint sich aber noch insbesondere in ihrem Anklang an eine spezifisch gallische Formel zu zeigen. Ein sehr ähnlicher liturgischer Ausdruck findet sich nämlich in der von einem gallischen Verfasser um die Mitte des 5. Jahrhunderts geschriebenen Abhandlung *de septem ordinibus*

---

<sup>1)</sup> Nicht ganz richtig bemerkt Probst, Die abendl. Messe S. 108, daß Kardinal Bona die Aufforderung zum Stillschweigen durch den Diakon vor Lesung des Evangeliums als eine spezifisch gallische Einrichtung angesprochen habe, daß aber Mabillon deren Übung auch im mailändischen Ritus nachweise, während der *Ordo Romanus VII* sie für Rom bezeuge. Denn nicht auf den vor dem Evangelium ergehenden Ruf stützt sich Bonas Beweisführung, sondern auf die Akklamation vor der Epistel; diese aber bestand nach Ausweis der Quellen nur im gallischen Ritus. S. Mabillon, l. c. n. 11.

<sup>2)</sup> Mabillon, l. c. n. 8.

<sup>3)</sup> Probst, Die abendl. Messe S. 403.

<sup>4)</sup> Aus Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts S. 276.

*ecclesiae*,<sup>1)</sup> welche die liturgischen Obliegenheiten der verschiedenen Klassen des Klerus eingehend bespricht. Unter denen des Diakons führt sie an: *Tunc deinde ut aures habeamus ad Dominum diaconus acclamat, ipse praedicat, ipse hortatur, ipse commonet astantibus sacerdotibus . . .*

III. Den Aufenthaltsort unseres Dichters innerhalb Südgalliens genauer bestimmen zu wollen, mag auf den ersten Blick ein etwas gewagtes, bei näherem Zusehen aber doch nicht als ein ganz aussichtsloses Unternehmen erscheinen. Einen allgemeinen Wink auf die bei dieser Untersuchung einzuschlagende Richtung gibt die Instr. II 9, deren Bezugnahme auf die häufigen Vandaleneinfälle in römisches Gebiet um die Mitte des fünften Jahrhunderts wir bereits früher darzulegen suchten.<sup>2)</sup> In ihr sagt der Dichter mit Hinblick auf das gefürchtete Nahen des Feindes (V. 10 f.):

*Transfluviat hostis: tu sub latebra [te] conde,  
Aut, si intrare potest, si nec, ne cessa!*

Das Wort *transfluviare* ist nur bei Kommodian nachweisbar; sein Sinn ist indes in dem Zusammenhang der Dichtung durchaus deutlich: es bezeichnet das Nahen des Feindes auf dem Wasser.<sup>3)</sup> Da nun die schon genannten besonderen Merkmale der Instruktionen auf ihre Abfassung in Südgallien hinweisen, so glauben wir mit der Deutung des *transfluviare* auf den einzigen großen, schiffbaren Fluß dieser Gegend, d. i. die Rhone, nicht fehlzugehen. Dieselbe teilt sich vor ihrem Eintritt in das Meer in zwei Arme:

---

<sup>1)</sup> Bei Migne 30, 148 ff. Die Schrift soll nach Morin (*Revue Benedictine* VIII 97) ein Werk des B. Faustus von Reji und an B. Rusticus von Narbonne gerichtet sein, der 427 konsekriert wurde. Die Urheberschaft des Faustus lehnt aber sowohl Engelbrecht, *Patrist. Analekten* S. 5 ff., als Bergmann, *Studien zur krit. Sichtung der südgall. Predigtliteratur* S. 117 ff. ab. Vgl. auch Arnold, *Caesarius von Arles* Anm. 518. Sicher bewiesen ist dagegen von Morin, »que l'auteur aussi bien que le destinataire vivaient dans une partie quelconque du territoire gaulois«.

<sup>2)</sup> S. oben S. 44 ff. Kap. I § 2 n. II.

<sup>3)</sup> Ähnlich nennt Victor Vitensis das Herüberkommen der Vandalen von Spanien nach Afrika *transvadare*.

an dem weitaus mächtigeren, östlichen, auf dem Kriegs- und Handelsschiffe zu verkehren pflegten, lag zu beiden Seiten das große und glänzende Arles, dessen vom Kaiser Honorius in den überschwenglichsten Ausdrücken gepriesener Reichtum<sup>1)</sup> die Beutegier vandalischer Scharen wohl anlocken konnte. Daß die letzteren auch in der Tat wenigstens in das nähere oder entferntere Gebiet von Arelate eingedrungen sind, scheinen die schon früher genannten Canones 10 und 11 der zweiten arelatensischen Synode mit ihrer Erwähnung von Glaubensverfolgung und erzwungenem Abfall zu lehren.

Wenn sonach die Ausdrucksweise Kommodians auf seine Befürchtung von einem Einlaufen der vandalischen Flotte in die Rhone zu beziehen sein dürfte, so legt sich sogleich der Gedanke nahe, daß die dadurch zunächst über Arles hereinbrechende Gefahr ebenso ihm selbst als seiner Umgebung gedroht haben möchte, an welche er in der Instr. II 9 die Ermahnungen zu vorsichtigem Versteck, bzw. zu todesmutigem Einstehen für das Vaterland richtet.

Der Inhalt von Vers 11 bietet dieser Ansicht eine weitere Stütze. In demselben kleidet nämlich der Dichter seine Mahnung zu äußerstem Widerstand gegen den Feind in die disjunktive Form: „si intrare potest (hostis), si nec, ne cessa!“ Er sieht also die Möglichkeit vor, daß der auf dem Flußweg nahende Gegner am Betreten der Gegend verhindert werden könnte, und richtet in dieser Voraussicht an die (freiwilligen<sup>2)</sup> Vaterlandsverteidiger das Wort, auch im schlimmeren Falle, d. i. wenn demselben die Einfahrt oder Landung gelänge (si intrare potest), nicht zurückzuweichen, sondern entschlossen standzuhalten. Ein Blick auf die Lage von Arles zeigt uns nun Verhältnisse, welche denen ganz

---

<sup>1)</sup> In der *Constitutio de conventibus annuis in urbe Arelatensi habendis* vom 17. April 418. U. a. heißt es dort: »Quidquid enim dives Oriens, quidquid odoratus Arabs, quidquid delicatus Assyrius, quod Africa fertilis, quod speciosa Hispania, quod fortis Gallia potest habere praeclarum, ita illic affatim exuberat, quasi ibi nascantur omnia, quae ubique constat esse magnifica« (Haenel, *Corpus legum* p. 238).

<sup>2)</sup> Vgl. oben S. 46 f.

entsprechen, die der Dichter bei solchen Mahnworten vor Augen gehabt zu haben scheint: von dem damals 27<sup>1)</sup> (heute 41) Kilometer entfernten Meere konnte man sich nämlich der Stadt zu Schiffe nicht anders als in sehr gefährlicher Fahrt durch die stark versandeten und verschlammten Rhonemündungen<sup>2)</sup>, oder auf einem zwar bequemen, aber unschwer zu behindernden Wege durch den von Marius östlich der Rhone angelegten langen Kanal nähern. Da in beiden Fällen eine die Verwehrung der Landung bezweckende Verteidigung gegen den zu Wasser heranrückenden Gegner entsprechend erleichtert sein mußte,

---

<sup>1)</sup> Ammianus Marc. Rer. gest. XV 11.

<sup>2)</sup> Die von Arnold (Caesarius von Arelate S. 73) mit Berufung auf Guthe-Wagner Geogr. S 521 gemachte Bemerkung, daß der an Arles vorüberfließende Rhonearm damals noch nicht versandet gewesen und daß von ihm aus (nach Ammianus Marcellinus XIV 5, 1 zum Jahre 353) Kriegsflotten ausgelaufen seien, ist insofern irreführend, als sie zu der Auffassung Anlaß gibt, daß Kriegs- und Handelsschiffe aus der Rhone unmittelbar das Meer hätten gewinnen können. Das war nicht der Fall. Schiffe von einigem Tiefgang mußten sich auf der Fahrt vom und zum Meere des von Marius 14 Kilometer südlich von Arles angelegten und in einer Breite von durchschnittlich 150 Meter zwischen zwei gewaltigen Dämmen 26 Kilometer weit verlaufenden Kanals bedienen. Marius selbst war im Jahre 103 vor Chr. zu seiner Anlage bestimmt worden, als er in Erwartung der von den Alpen heranziehenden Teutonen auf dem linken Rhoneufer ein festes Lager anlegte und sich in die Unmöglichkeit versetzt sah, dasselbe durch die verschlammten Rhonemündungen mit regelmäßiger Zufuhr zu versehen. Aus diesem Grunde und zugleich in der Absicht, seine müßigen Soldaten zu beschäftigen, unternahm er das gewaltige Werk. So berichten Plutarch Marius c. XV und Strabo IV 1, 8. Nur sehr flachgehende Schiffe (wie es die der Vandalen waren) konnten trotz der Untiefen die Aus- und Einfahrt in die Rhone unmittelbar bewerkstelligen, während der gesamte Handelsverkehr sich durch mehr als 6 Jahrhunderte durch jenen Kanal vollzog, welcher nachmals infolge Verwahrlosung gleichfalls versandete. Im Jahre 1863 entschloß sich die französische Regierung aufs neue, einen Kanal mit einem Kostenaufwand von 8 Millionen Francs herzustellen, der soweit möglich den alten benutzen sollte, und aus diesem Anlaß verwandte der bekannte französische Gelehrte Ernest Desjardins eingehende Studien auf die ehemalige Anlage desselben, die in dem ersten Teile seines Werkes *Aperçu historique sur les embouchures du Rhône* (Paris 1866) niedergelegt sind. Aus ihm entstammen die obigen Angaben.

so dürfte aus diesen Umständen die Mahnung zu erklären sein, auch dann noch einen unentwegten Widerstand zu leisten, wenn der Feind auch „den (Fluß-) Eingang erzwänge“.

Diese ersten Winke auf Arles gewinnen verstärkte Bedeutung durch Züge, welche andere Dichtungen bieten. Daß Kommodian inmitten einer großen und reichen Stadt gelebt haben muß, in welcher die ganze Prunkentfaltung römischen Lebens zutage trat, zeigen die Sittenschilderungen, die er in den *Instructiones* II 16—19 entwirft. In den zwei letzteren geißelt er in ähnlicher Weise, wie es in der Schrift Tertullians „*de cultu feminarum*“ geschieht, den übertriebenen Aufwand reicher Frauen in Putz und Schmuck, in kostbaren Gewändern und üppiger Lebenshaltung; in den beiden ersteren tritt er gegen die ausschweifende Vergnügungssucht der Männerwelt auf, die sich — und hierin möchte nach dem Vorhergesagten wiederum ein Fingerzeig auf Arles zu erkennen sein — weder der unerlaubten Beteiligung an dem geräuschvollen Gepränge der Schauspiele enthalte (II 16, 4 f.), noch die ausgelassenen Darstellungen der Bühne meide (II 16, 22 f.; 17, 12). In Arles gab es schon zur Zeit Kaiser Konstantins ein Amphitheater für festliche Spiele und ein Schauspielhaus für szenische Aufführungen.<sup>1)</sup> Während nun infolge des durch die Barbareneinfälle verursachten Elends die öffentlichen Spiele in anderen gallischen (und außergallischen) Städten bereits vor Mitte des fünften Jahrhunderts aufgehört hatten, wurden sie in Arles noch in althergebrachter Weise fortgeführt<sup>2)</sup>: unter anderem fanden gerade in den Jahren (460—465), in welchen die Instruktionen abgefaßt wurden, im dortigen Amphitheater zu Ehren des Kaisers

---

<sup>1)</sup> Ammianus Marcell. l. XIV.

<sup>2)</sup> Daß gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts nur in verhältnismäßig wenigen römischen und zumal gallischen Städten noch theatralische oder zirkensische Spiele stattfanden, bezeugt Salvian, *de gubern. Dei* VI 8: »Sed videlicet responderi hoc potest, non in omnibus Romanorum urbibus haec agi. Verum est; etiam plus ego addo, ne illic quidem nunc agi, ubi semper sunt acta antea. Non enim hoc agitur iam in Mogontiacensium civitate . . . non agitur Agrippinae . . . non agitur in Treverorum urbe



Maorianus (461) große zirzensische Spiele statt<sup>1)</sup>; in das unweit davon gelegene Theater aber „zog noch im fünften Jahrhundert der Reiz oft sehr schlüpfriger Szenen aus dem Mythenkreise der Aphrodite und des Bacchus eine christliche Bevölkerung unwiderstehlich hin und verödete die benachbarte Kirche“.<sup>2)</sup>

Diese Kirche aber, die mit dem Hause des Bischofs zwischen dem Theater und dem etwas weiter nördlich gelegenen Amphitheater stand<sup>3)</sup>, war dem Protomartyr Stephanus geweiht.<sup>4)</sup> Es dürfte daher wohl auch kaum ein bloßer

---

excellentissima . . . non agitur denique in plurimis Galliarum urbibus et Hispaniarum.« Zu Arles fanden sie dagegen, wie schon oben bemerkt, noch statt. Das zeigt schon der Kanon 33 (88) der sog. Statuta ecclesiae antiqua, die, wie wir an anderem Orte nachzuweisen gedenken, unter Bischof Hilarius von Arles verfaßt sind. Derselbe belegt diejenigen mit Exkommunikation, »qui die solemni praetermisso solemni ecclesiae conventu ad spectacula conveniunt«. Zu seinem Verständnis möge noch eine Stelle aus Salvian de gub. Dei VI 7 angeführt werden: »Si quando enim evenerit, quod scilicet saepe evenit, ut eodem die et festivitas ecclesiastica et ludi publici agantur, quaero ab omnium conscientia, quis locus maiores Christianorum virorum copias habeat, cavea ludi publici an atrium Dei, et templum omnes magis sectentur an theatrum . . . sed si qui inscii forte venerint, dum in ipsa ecclesia sunt, si ludos agi audiunt, ecclesiam derelinquunt. Spernitur Dei templum, ut curratur ad theatrum: ecclesia vacuatur, circus impletur.«

Gerade so wie Kommodian in der Instr. II 16 gegen Theater und Zirkus als eine pompa diaboli eifert und ihren Besuch als einen Verzicht auf die dem Teufel bei der Taufe gemachte Abschwörung darstellt, so auch Salvian de gub. Dei VI: »quomodo igitur, o Christiane, spectacula post baptismum sequeris, quae opus esse diaboli confiteris? renuntiasti semel diabolo et spectaculis eius, ac per hoc necesse est ut prudens et sciens, dum ad spectacula remeas, ad diabolum te redire cognoscas.«

<sup>1)</sup> Vgl. Sidonius Ep. I 11, 10.

<sup>2)</sup> Stark, Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich S. 55; Arnold, Caesarius von Arelate S. 71.

<sup>3)</sup> Arnold l. c. S. 71.

<sup>4)</sup> Vita Hilarii Arelatensis c. XXI n. 28 (Migne 50, 1242). — Dieselbe Vita berichtet (c. XV n. 20) von einem in der Amtszeit des Bischofs Hilarius (429—449) erfolgten Abbruch des Theaters und von Verwendung des Materials zum Neubau einer Basilika: (Cyrillus tum levita) basilicis praepositus construendis, dum marmorum crustas et theatri proscenia alta deponeret, fidei opere nudans loca luxuriae . . . Ob damit das

Zufall sein, daß Kommodian einmal den das Schauspiel aufsuchenden Christen den Rat gibt, zu ihrer geistigen Erholung lieber „ad martyres“ zu gehen<sup>1)</sup>, und ein anderes Mal die nach dem Martyrium Begierigen auffordert, sich in ihrem Leben nach dem Vorbild des hl. Stephanus zu richten.<sup>2)</sup> Nur nebenher sei erwähnt, daß Arles auch seine Stätte für den Mithraskult hatte<sup>3)</sup>, auf welche letzteren sich die Instr. I 13 „Invictus“ bezieht.

Noch nähere Anzeichen für den Aufenthalt des Dichters in genannter Stadt liegen in der Instr. I 32 (*Sibi placentibus*), welche nach unseren früheren Ausführungen<sup>4)</sup> das Leben und Treiben des südgalischen Präfekten Arvandus behandelt. Arvandus residierte bekanntlich zu Arles. Schon das besondere Interesse, welches Kommodian der Person dieses Mannes durch Behandlung in einer eigenen Dichtung zuwendet, läßt darauf schließen, daß derselbe in dem engeren Kreise des Dichters gelebt haben muß. Beachtet man nun ferner die eingehende Kenntnis, welche letzterer sowohl hinsichtlich des Charakters und des Emporkommens, als der Amts- und Lebensführung des arelatensischen Regierungshauptes bekundet, so vermag man sich der Annahme kaum zu entziehen, daß er solche Erfahrungen und Beobachtungen nicht anders als in unmittelbarer Nähe desselben zu sammeln vermochte, oder mit anderen Worten, daß er zu Arles ein persönlicher Zeuge der von Arvandus zur Schau getragenen Willkür und Verschwendung gewesen zu sein scheint.

Schauspielhaus gemeint ist, dessen Ruinen heute noch teilweise stehen, ist schwer zu sagen. Daß Schauspiele auch später noch stattgefunden haben, geht aus ihrer Erwähnung bei Cäsarius von Arles (*Sermo* 259 n. 3, Migne P. L. 39, 2225) hervor.

<sup>1)</sup> Instr. II 17, 19: *Si refrigerare cupis animam, ad martyres i!* Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Lit.* II 437) zeigt sich geneigt, mit Bezug auf diese Stelle die Abfassungszeit der Dichtungen als noch vor dem Jahre 311 liegend anzunehmen, »wenn nicht ‚martyres‘ die Gräber der Märtyrer sind«.

<sup>2)</sup> Instr. II 21, 1—3: *Martyrium, fili, quoniam desideras, audi. Abel qualis erat, esto, aut qualis ipse magister. Rectamque delegit Stephanus sibi viam in iter.*

<sup>3)</sup> Mary Lafon, *Histoire du Midi de la France*, tome I p. 103.

<sup>4)</sup> S. oben S. 105 ff. Kap. I § 4 n. IV.

Auf Arles lenkt uns endlich notwendigerweise ein Versuch zur Beantwortung der Frage, wo Kommodian sich die Kenntnis der kirchlichen Aktenstücke erwerben konnte, deren Benutzung in den Instruktionen zu verschiedenen Malen in den vorausgehenden Untersuchungen hervorgetreten ist. In besonderen Betracht kommt diesbezüglich die Verwertung des Schreibens Papst Leos I. an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in der Instr. I 10 (Infantibus<sup>1)</sup>), die Berücksichtigung des Kanons 1 und 2 des Konzils von Angers vom Jahre 453 und die des ersten Kanons der Turoner Synode vom Jahre 461 in der Instr. II 27 (Ministris<sup>2)</sup>); endlich die Anlehnung an die zwei Schreiben des Papstes Hilarus aus den Jahren 462 und (März) 464 in der Instr. II 25 (De pace subdola<sup>3</sup>), von welchen jenes ausschließlich an den Metropolit Leontius von Arles, dieses zugleich an ihn und an die gallischen Bischöfe gerichtet war, welche den Streitfall des Bischofs von Vienne untersucht hatten.

Sowohl der zeitlich und örtlich geschiedene Ursprung dieser Stücke, als die Verschiedenheit ihrer Art läßt unschwer ersehen, daß dem Dichter eine Sammlung kirchlicher Akten zugänglich gewesen sein muß, die sowohl Papstbriefe als Konzilsbeschlüsse enthielt. Da nun die Instruktionen vor dem Carmen Apologeticum<sup>4)</sup> und mithin vor dem Jahre 466<sup>5)</sup> vollendet worden sind, so drängt sich schon wegen der Benutzung von Akten, die einer erst eben vergangenen Zeit angehörten und — wie das Schreiben an Leontius — nur für Arles bestimmt waren, der Gedanke auf, daß Kommodian nur auf dem arelatensischen Archiv Einblick in sie erhalten konnte.

Zu demselben Schluß führt uns die andere Erwägung, daß das Archiv der Kirche von Arles in der hier zu

---

<sup>1)</sup> Kap. I § 2 n. I.

<sup>2)</sup> Kap. I § 4 n. I.

<sup>3)</sup> Ebenda n. II.

<sup>4)</sup> S. Kap. I § 3 n. II.

<sup>5)</sup> Ebenda n. I.

berücksichtigenden Zeit (außer dem römischen<sup>1)</sup> überhaupt das einzige abendländische war, in welchem es bereits eine derartige umfassendere Sammlung gab.

In den *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* führt nämlich *Duchesne* aus<sup>2)</sup>, daß das arelatensische Archiv die Stätte gewesen sei, wo Papstbriefe und Synodalbeschlüsse nicht bloß verwahrt, sondern auch verwertet wurden: verwertet, indem vier Sammlungen oder Rechtsbücher, die als die frühesten Versuche kirchenrechtlicher Aufzeichnungen im Abendland zu betrachten sind, auf das Archiv von Arles als den Ausgangspunkt der Überlieferung zurückführen, und die selbst wieder der Ausgangspunkt einer reichen und mannigfaltigen kanonistischen Überlieferung geworden sind. Von diesen vier Sammlungen enthielt nach *Duchesnes* Ansicht die erste vorwiegend dogmatische Stücke christologischen und auf die Gnadenlehre bezüglichen Inhalts: dieselbe habe dem Redaktor der *Quesnelliana* als Vorlage gedient; die zweite päpstliche Briefe und Privilegien für Arles: diese liege in der Ausgabe *W. Gundlachs* vor (*M. G. H. Epp.* t. 3, 5—83); die dritte gallische Konzilsakten: sie sei als der Grundstock jener kanonistischen Sammlungen anzusehen, die teilweise schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zusammengestellt sein müssen und deren vornehmste handschriftlichen Vertreter aus dem 6. und 7. Jahrhundert stammen (*Codd.* von *Corbie*<sup>3)</sup>, *Cöln*<sup>4)</sup>, *Rheims*<sup>5)</sup>); die vierte Kaisergesetze, welche kirchenrechtlichen Inhalts oder für Arles bestimmt waren: als dürftigen Überrest derselben sieht *Duchesne* die *Sirmondsche* Konstitutionensammlung an.

Was nun die Zeit betrifft, in welcher die archivalischen Sammlungen Arles' in kanonistische übergeleitet wurden, so dürfte diese Arbeit unter *Bischof Caesarius* (502—542) zwar

<sup>1)</sup> *S. Grisar*, »Archiv des Hl. Stuhles« im *Kirchenlexikon*<sup>2</sup> I 1259 ff.

<sup>2)</sup> Bd. I (1894) 140—144 »Arles et le droit canonique«.

<sup>3)</sup> *Cod. Parisinus lat.* 12079.

<sup>4)</sup> *Cod. Coloniensis* 212.

<sup>5)</sup> *Cod. Berol.* 84 (saec. VIII). (= *Clarom.* 561 = *Meerm.* 576 = *Phillips.* 1743.) Vgl. *V. Rose*, *Verz. der lat. Hss.* I, 171.

am regsten betrieben worden sein, aber sicher ist, daß dieselbe schon vorher in Angriff genommen wurde, was Duchesne selbst ausdrücklich hervorhebt<sup>1)</sup> und durch die Herstellung der sog. „Statuta ecclesiae antiqua“ unter Bischof Hilarius von Arles näherhin bewiesen werden kann. Wenn ferner die Redaktion der Quesnelliana besser an den Ausgang des 5., als an den Anfang des 6. Jahrhunderts gesetzt wird<sup>2)</sup>, so führt ihre Vorlage noch tiefer in das 5. Jahrhundert zurück. Die übrigen Ableitungen arelatensischer Archivbestände aber, die Sammlungen der Typen Corbie, Cöln und Rheims, sind entweder, wie die von Corbie, schon im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts entstanden, oder wenn später, so erweisen sie zugleich durch ihr Gefüge aus mannigfachen Vorlagen die weite Entfernung, in welcher sie von der ursprünglichen, gemeinsamen Vorlage stehen müssen, welche gallische Konzilien in chronologischer Folge enthielt.<sup>3)</sup> Neben ihnen gibt es andere kanonistische Sammlungen, deren erste Redaktion gleichfalls in das 6. Jahrhundert fällt (wenn die überlieferten Kodizes auch erst aus dem 8. Jahrhundert stammen), und die von Anfang für den Gebrauch südgallischer Kirchen verfaßt wurden; auch in diesen fand Duchesne die Spuren des arelatentischen Grundstocks. Es sind dies — um Maassens Benennungen beizubehalten — die Sammlung der Handschrift von Saint-Maur<sup>4)</sup> und die der Handschrift von Albi<sup>5)</sup> (deren Name nicht bloß einen zufälligen Fundort, sondern den ersten und ursprünglichen Aufbewahrungsort bezeichnet).

Ziehen wir nun aus dem Gesagten in Hinsicht unserer eingangs gestellten Frage den Schluß, so ergibt sich ein doppeltes: erstens, daß die arelatensische Kirche zufrühest und allein unter allen gallischen (und unter allen abend-

<sup>1)</sup> Duchesne a. a. O. 141.

<sup>2)</sup> Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechts I 382–394 und Duchesne im Bull. crit 15 (1894) 181 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. über Corbie und Cöln Maassen a. a. O. S. 585.

<sup>4)</sup> Cod. Paris. lat. 1451 und Vatic. Reg. 1127; südgall. Herkunft, vielleicht zuerst in Narbonne.

<sup>5)</sup> Cod. Albig. 2; Cat. gén. des Mss. des dép. 1 (1849) 481.



Als sicher kann hingestellt werden, daß der Dichter mit dem genannten Wort sich selbst bezeichnet und daß er durch dasselbe einen Beinamen seiner Person ausdrückt, dessen Nennung nur den Zweck hat, den Leser zum Aufsuchen und Auffinden seines eigentlichen Namens, d. i. des im Akrostichon versteckten „Commodianus“ zu veranlassen. Dem gleichen Zweck dient auch der deutliche Wink im Schlußvers des Gedichtes: „Curiositas docti inveniet nomen in isto.“ Als volle Namensbezeichnung, die der Dichter sich beilegt, dürfte also die Form „Commodianus Gaseus“ zu betrachten sein. Beachtet man nun, daß im 5. Jahrhundert die altrömische Sitte der mehrfachen Namensbezeichnung mittels Familien- und Gentilnamens meist aufgegeben<sup>1)</sup> und an ihrer Statt die nähere Bestimmung des Eigennamens

sondern bevorzugt, dann »Gazeus« geschrieben hätte«. Auf diese Auffassung werden wir zu Schluß des obigen Abschnittes näher einzugehen haben. Sodann fährt H. fort: »Es wäre auch seltsam, wenn dieser waschechte Abendländer — denn als solcher erweist er sich — aus Gaza stammte! Die Sache scheint mir einfach zu liegen. Die Aufschrift und das Akrostich bilden eine Gleichung: »Nomen Gasei« = »Commodianus mendicus Christi«, d. h. so will er, der Gasei heißt, genannt sein; Commodianus ist Signum; der Verfasser hieß also wirklich »Gasei«. Das ist ein semitischer Name, s. 1. Chron. 2, 31: Gases, griechisch — Gasei oder Gazei (so Lukian). Kommodian war also, da an Afrika als seine Heimat sehr wohl gedacht werden kann, ein latinisierter Punier.« Das scheinbar Seltsame einer Herkunft Kommodians aus Gaza dürfte sich bei Beachtung der oben im Text zu berührenden syrischen Einwanderung nach Gallien verlieren. Was aber den Gedanken anlangt, daß der Dichter in Instr. II 39 einen Namenstausch anzeige, und daß die Überschrift seinen alten, das Akrostichon den neugewählten Namen darstelle, so fehlt es in der Dichtung an jeglichem Halt, wodurch sich eine solche (gewiß nicht selbstverständliche) Deutung, oder, wie H. sich ausdrückt, eine solche »Gleichung« begründen ließe. Um dieselbe anzusetzen, muß H. die Voraussetzung machen, daß in der Überschrift der Name »Gasei« sich darbietet: dagegen spricht aber die lateinische Konstruktion, welche aus der Verbindung Nomen Gasei als Namensform nur ein Gaseus entnehmen läßt.

<sup>1)</sup> Vgl. H. Cannegieter, *De mutata Romanorum nominum sub principibus ratione* (Trajecti ad Rhenum 1758) p. 273: *Inde a Caesare dictatore usque ad Antoninos praenomina et gentilia nomina neglegi coepta sunt, cognomina contra valere. Ab Antoninis usque ad Constantinos πολωννυμία placuit et in struem cumulata sunt promiscue nomina. Ad pauciora reditum sub Constantinis.*





Nach den Darlegungen Ed. Meyers<sup>1)</sup> war es unter den Bewohnern Großsyriens der Brauch, zu dem höchsten Gott, d. i. dem Ba'al des betreffenden Stammes ein weibliches Gegenstück anzunehmen, als welches allenthalben Astarte erscheine; habe jener einen eigenen Namen, so werde auch wohl seine Gemahlin danach bezeichnet: in Nordsyrien heiße sie demgemäß 'Atar-'ate (*Ἀτάργατις*), d. i. die Gattin des 'Ate. Nach der ihr beigelegten Bedeutung ist sie „die Göttin des Naturlebens, der Zeugung, sowie des Erstlebens der Natur. Als Göttin der Liebe nennen die Griechen sie Aphrodite“.<sup>2)</sup>

Eine Besonderheit ihres Kults war die Gewähr der Prostitution für Frauen vor ihrer Verheiratung. Diese Sitte herrschte in Babylonien<sup>3)</sup>, Lydien<sup>4)</sup>, Phönikien und einigen Nebenländern<sup>5)</sup>; die Phönizier haben sie auch in ihre Kolonien übertragen. So spricht Justinus in seiner Epitome des Pompeius Trogus (in augusteischer Zeit) von ihr mit Bezug auf Cypern<sup>6)</sup>, Valerius Maximus (um die gleiche Zeit) erwähnt sie bezüglich Sikkas in Afrika.<sup>7)</sup> Daß sie in diesem Lande aber allmählich wieder in Abnahme gekommen ist, zeigt das dortige Durchdringen des zwar verwandten, aber anders gearteten Kults der *Ἀστάρτη Οὐρανία* (der Caelstis Virgo), sowie eine Bemerkung des hl. Augustin in der Civ. Dei (IV 10), der die Sitte als eine ehemalige

<sup>1)</sup> Bei Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie s. v. Astarte Bd. I col. 650 (4. a.).

<sup>2)</sup> Ebenda col. 653 (c.). Auf die Identität der äußeren Gestalt beider Idole (des Steinkegels) wurde schon oben S. 138 Note 1 hingewiesen.

<sup>3)</sup> Strabo, Geograph. I. 14, 20 (C. 745).

<sup>4)</sup> Herodot 1, 93.

<sup>5)</sup> Das. 196.

<sup>6)</sup> L. XXII 5: Mos erat Cypriis virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas.

<sup>7)</sup> Factorum et dictorum memorab. II 6, 15: Cui gloriae (der Treue indischer Frauen) Punicarum feminarum, ut ex comparatione turpius appareat, dedecus subnectam: Siccae enim fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant atque inde procedentes ad quaestum, dotes corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae.



Das Gesagte dürfte zur Würdigung der in Instr. I 16 enthaltenen Stelle genügen, in welcher Kommodian auf eben diesen Astartedienst anspielt. Das Gedicht selbst sucht den Heiden ihre Unwissenheit hinsichtlich der Gottheit aus ihrem religiösen Verhalten zu beweisen. Zu diesem Zweck hält der Dichter ihnen vor, daß sie sich in ihrer Ratlosigkeit mit den Formen der Gottesverehrung (Opfern und Gebeten) bittend bald an die Gestirne, bald an die Geister der Verstorbenen, bald auch an selbstverfertigte Götzen wenden, welche sie ihre „Herren“ (vgl. Ba'alim) nennen; darauf fährt er fort (V. 8 ff.):

Aut feminas quoque nescio quas deas oratis,  
 Bellonam et Nemesim, deas Furinam, Caelestem  
 Virginem, et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant.

Daß in dem letzten Satz eine Bezugnahme auf den rituellen Astartekult zu erkennen ist, scheint gewiß. Wie nämlich das ganze Gedicht von Kultformen handelt, unter denen höhere Mächte um ihren Beistand ersucht werden sollen, so erwähnt die angeführte Stelle insbesondere die törichten Gebetsanrufungen weiblicher Gottheiten. Daß der Dichter dabei an einen in Tempeln dargebrachten Kult denkt, zeigt der im nächstfolgenden Vers („Sunt alia praeterea daemonia procul a fanis, Quae nec numerantur adhuc et in collo feruntur“) zum Ausdruck gebrachte Gegensatz, der abschließend in Kürze auf die außer den Tempeln verehrten kleineren Götzen hinweist. Nach dem wesentlichen Gedankengang des Gedichtes, welcher in der oben genannten Stelle seinen Abschluß findet, kann daher das „delumbare Veneri“ nicht anders denn als rituelle Kultform verstanden werden. Da es nun sachlich dasselbe bedeutet, was die angeführten Worte des Eusebius über die mit dem syrischen Astartekult verbundene Prostitution verheirateter Frauen sagen, so scheint kein Zweifel zu erübrigen, daß der Dichter auf eben diesen Kult hinweist, und daß er sich durch seine Umgebung selbst — wie die Anrede cui coniuges vestrae d. beweist — zur Erwähnung desselben veranlaßt gefunden hat. Über letzteren Punkt wird später Näheres zu sagen sein.

Fassen wir die Beobachtungen, zu welchen uns die Instruktionen I 18 und I 16 den Stoff bieten, zu einem Schluß auf die in Frage stehenden orientalischen Heimatsbeziehungen des Dichters zusammen, so scheint zunächst die Annahme einer engeren Verbindung desselben mit Syrien wegen der auffälligen Kenntnis und Rücksichtnahme auf die national-syrischen Kulte des 'Ate (Ammudates) und der Astarte unabweisbar. Dieser Umstand aber verleiht der eingangs erwähnten mutmaßlichen Deutung des Wortes Gaseus = Gazaeus und der auf sie gegründeten Meinung von der Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaza nicht geringen Halt.

Eine weitere Bestätigung derselben dürfte sich aus der Prüfung des Grundes ergeben, der den Dichter zur Wahl eines an Syrien erinnernden Beinamens gerade in gallischer Umgebung bewegen konnte.

Daß zu Ende des vierten Jahrhunderts und später eine starke Einwanderung vom Orient und speziell von Syrien her nach Gallien stattgefunden hat, ergibt sich neben dem Kanon I der Synode von Nîmes (394<sup>1)</sup> aus der großen Zahl von Grabschriften in Gallien, welche den Beinamen „Syrus“ zeigen. Ihrer Häufigkeit wegen ist Le Blant sogar der Meinung<sup>2)</sup>, daß man sich dort geradezu gewöhnt habe, einen jeden Orientalen einfach einen Syrer zu nennen. In manchen Städten gab es sowohl nach Ausweis jener Inschriften, als auch nach erhaltenen Berichten ganze Kolonien derselben, unter ihnen nicht weniger Juden. So erzählt Gregor von Tours in der *Historia Francorum* (VIII 1) von dem Einzug des Königs Gunthram in Orléans: „Processit in obviam eius immensa populi turba cum signis atque vexillis canentes laudes. Et hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum . . . concrepabat.“ Bezüglich Arles finden sich ähnliche Notizen. In der Gedächtnisrede auf den Bischof Honoratus von Arles gedenkt dessen

<sup>1)</sup> Hefele, Konziliengesch. II<sup>2</sup> 62: In primis, quia multi de ultimis Orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione apostholia ignorantibus ingerentes cet.

<sup>2)</sup> Inscriptions chrét. de la Gaule p. CXV.

Nachfolger Hilarius der vielsprachigen Lobeserhebungen, die bei dem Leichenbegängnis desselben vernommen wurden: „Persultavit in gloria sua (Honorati) Dei gloria et in dissonis diversarum linguarum choris amor consonus“ (Migne 50, 1262 C). Dazu bemerkt Valesius in der Notit. Gall. p. 40: „Scilicet Syri et Iudaei multi erant Arelati, Gothi aliquot, Burgundiones et Franci.“ In der von einem Zeitgenossen des Bischofs Hilarius (gest. 449) verfaßten Lebensbeschreibung aber heißt es: „ad exequias venerandas non solum fidelium, sed etiam Iudaeorum concurrunt agmina copiosa . . . Hebraeam concinentium linguam in exsequiis honorandis audisse me recolo.“<sup>1)</sup>

Wenn nun Kommodian in der Tat aus Syrien stammte, was die erstgegebenen Nachweise anzunehmen gestatten, so scheint es bei der Anwesenheit einer so großen Zahl seiner Landsleute in Gallien durchaus natürlich, einerseits, daß er mit seinem Bekehrungseifer auf dieselben gelegentlich jene besondere Rücksicht nahm, welche die Instruktionen I 16 und I 18 bezeugen; andererseits, daß er, wie unter ihnen, so auch in weiteren Kreisen seiner gallischen Umgebung wohl als „der Mann von Gaza“<sup>2)</sup> (Gazaeus) bekannt sein konnte, was eben der Titel der Schlußinstruktion anzudeuten scheint.

Mit den Anzeichen, welche auf die Herkunft des Dichters aus dem syrischen Gaza weisen, steht aber auch die Schreibform Gaseus nicht in Widerspruch. Nach sowohl griechischer, als semitischer Schreibung weist der Name der Stadt einen weichen s-Laut auf (= Gasa), zu dessen idiomatischer Wiedergabe das lateinische z nach der gewöhnlichen und auch von Kommodian befolgten Aussprache ungeeignet war. Wollen wir uns von letzterer eine genaue Vorstellung machen, so brauchen wir nur die durch das Akrostichon der Instr. I 37 bezeugte Form iudaeidiare = iudaeizare zu beachten: sie lehrt, daß das lateinische z für

<sup>1)</sup> Migne P. L. 50, 1243.

<sup>2)</sup> G. Boissier, *Commodien* (Mélanges Renier) p. 39: Du titre *Nomen Gazaei* on peut conclure, qu'au moment, où il écrivait, il n'habitait plus sa ville natale, et qu'il vivait dans un pays plus ou moins éloigné, ou l'on l'appelait: »l'homme de Gaza«.



als auf eine die bischöfliche Würde durchaus ausschließende Äußerung hin, während letzterer in der ähnlichen Beteuerung des Dichters in der Instr. II 22, 15, daß er nicht Lehrer sei:

Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando  
die Leugnung des bischöflichen Charakters fand. Aber weder Bunsen noch Kraus hat die Unvereinbarkeit jener Erklärungen mit der Annahme, daß Kommodian eine bischöfliche Stellung inne gehabt, des näheren dargelegt. Zur besseren Einsicht in diesen Sachverhalt werden wir daher zunächst die Bedeutungsentwicklung des Wortes doctor im kirchlichen Sprachgebrauch kurz darzulegen suchen (I), um sodann zu dem weiteren Beweise überzugehen, daß der Dichter überhaupt nicht Kleriker, sondern ein Laie (II), und als solcher ein sogenannter Aszet gewesen ist (III).

I. Das Wort doctor hat im kirchlichen Sprachgebrauch eine deutlich verfolgbare Bedeutungsentwicklung genommen: während es im 3. Jahrhundert noch im allgemeinen einen mit Wahrnehmung des kirchlichen Unterrichts betrauten Lehrer bezeichnet, ist es bereits im 4., zufolge der mehr und mehr vom Bischof allein ausgeübten kirchlichen Lehr-tätigkeit, zu einem fast ausschließlichen Synonymon mit episcopus geworden. Diese Bedeutungsentwicklung ist derjenigen ähnlich, welche auch die Ausdrücke sacerdos und pastor erfahren haben, die im 4. und 5. Jahrhundert ohne näheren Zusatz gleichfalls den Bischof bezeichnen.<sup>1)</sup>

Als Ausdruck für einen kirchlich beauftragten Lehrer kommt das Wort doctor zuerst beim hl. Cyprian vor, der in Epistola 29 (Hartel<sup>2)</sup>) die von ihm selbst, den Pres-

<sup>1)</sup> S. oben S. 82 Note 1.

<sup>2)</sup> Der Hartelsche Text dürfte einer doppelten Verbesserung bedürftig sein, indem einmal die auch im Index s. v. Optatus wiederkehrende Lesart doctorum audientium verfehlt ist, und sodann zur Verständlichkeit des Zusammenhanges die Aufnahme des zweiten, vom Cod. v gebotenen quando in den Text unerläßlich scheint. Bezüglich der dadurch entstehenden Verbindung von quando mit dem Coni. s. den Index Hartels s. v. quando. Mit diesen Abänderungen lautet die Stelle: (Saturum et Optatum) quos iam pridem communi consilio clero proximos feceramus, quando aut Saturo die Paschae semel atque iterum lectionem dedimus, aut modo, quando

bytern und Diakonen vorgenommene Bestellung des Lektors Optatus zum *doctor audientium*, d. h. zum Lehrer der Katechumenen<sup>1)</sup> erwähnt. Derselbe Brief spricht auch von *presbyteri doctores*, welche gemeinsam mit dem Bischof die angehenden Lektoren in den für ihr Amt erforderlichen Kenntnissen zu prüfen und wohl vorher darin zu unterweisen hatten, wie es auch später Sitte war.<sup>2)</sup> Eines Presbyters, der ebenfalls zugleich *doctor* war, gedenkt ferner der Bericht über das Martyrium der hl. Perpetua.<sup>3)</sup> Wie der nur bestimmten Klerikern verliehene Titel erkennen läßt, fand demnach eine Auswahl und eigene Berufung unter denselben zur Ausübung des Lehramtes statt und nur die ausdrücklich damit beauftragten hatten ein Anrecht auf jene Benennung. Ein direktes Zeugnis legt hierfür der 7. Kanon des Konzils von Caesaraugusta (380) ab, durch welchen die Annahme des Titels „*doctor*“ einem jeden untersagt wird, der nicht die (kirchliche) Befugnis dazu habe: „*Ne quis doctoris nomen sibi imponat praeter has personas, quibus concessum est, sicut scriptum.*“<sup>4)</sup> Als einen der Autorisierung unterliegenden Titel erklärt ihn daher auch der um dieselbe Zeit in Rom lebende sog. Ambrosiaster, indem

---

*cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorem audientium constituimus, examinantes, an congruerent illis omnia, quae esse deberent in his, qui ad clerum parabantur.*

<sup>1)</sup> Nach der überzeugenden Darlegung von Funk »Die Katechumenenklassen des christl. Altertums« (Tüb. Quartalschr. 65 (1883) 41 ff. ist die herkömmliche Unterscheidung einer Drei- bzw. Zweiteilung der Katechumenen unhaltbar. Der lateinische Ausdruck *audientes* ist einfach gleichbedeutend mit *catechumeni* und wird zur Vermeidung dieses Fremdwortes gebraucht. Die Taufkandidaten (*electi, competentes*) wurden als bereits aus dem Katechumenat ausgetreten und den Gläubigen beigesellt betrachtet.

<sup>2)</sup> Das zweite Konzil von Vaison (529) bestimmt im 1. Kanon: Alle Priester in den Parochien sollen, wie dies bereits in ganz Italien sehr heilsame Sitte ist, die jüngeren, unverheirateten Lektoren zu sich ins Haus nehmen und sie im Psalmengesang, in den kirchlichen Lesungen und im Gesetze des Herrn unterrichten, damit sie tüchtige Nachfolger für sich heranziehen . . .

<sup>3)</sup> Ruinart n. 13.

<sup>4)</sup> Eine Anspielung auf Jacob. III 1: *Nolite plures fieri magistri.*



er zur Erläuterung von 1. Cor. 12, 29 (Numquid omnes doctores?) einfach schreibt: „Ille doctor est, cui (v. l. alios erudire) conceditur.“

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß die doctores stets Kleriker waren. Zwar konnten an sich auch Laien einen kirchlichen Lehrauftrag erhalten, wie es das Beispiel des Origenes und vielleicht anderer Lehrer an der berühmten, kirchlicherseits eingerichteten und geleiteten Katechetenschule von Alexandrien dartut, deren Professoren daher vom hl. Hieronymus sämtlich als ecclesiastici doctores bezeichnet werden.<sup>1)</sup> Aber das waren höchstseltene Ausnahmen. Für das Morgenland sind nur wenige derartige Fälle<sup>2)</sup>, für das Abendland kein einziger bezeugt. Im Abendland bot sich auch kaum eine Gelegenheit für ein offiziell-kirchliches Lehren von Laien, da es hier für weitere Kreise eingerichtete kirchliche Schulen nach Art der morgenländischen Katechetenschulen, wenn überhaupt je, so bereits im 4. Jahrhundert nicht mehr gab. Letzteres erhellt aus einem Zeugnis des Ambrosiaster. Mit Hinblick auf die von der Synagoge geleiteten niederen jüdischen Schulen, in welchen die erste Kenntnis des Gesetzes und der heiligen Geschichte vermittelt wurde (den sog. Beth-Sopherîm im Gegensatz zu den mit Schriftauslegung sich befassenden Beth-Midrasc) gibt derselbe zu der Stelle 1. Cor. 12, 28 (Tertio doctores) die Erklärung: „Illos dicit doctores, qui in ecclesia litteris et lectionibus retinendis pueros imbuebant more Synagogae, quia illorum traditio ad nos transitum fecit“; zu Eph. 4, 11 aber fügt er dieser Erklärung (nach einer fast genauen Wiederholung ihres Wortlauts) hinzu: „quae (traditio) per negligentiam obsolevit“.

Ein weiterer Umstand, der den Laien in der Folgezeit jede Möglichkeit eines kirchlichen Lehrens verschloß, war der, daß im 4. und 5. Jahrhundert auch der Katechumenatsunterricht, und zwar sowohl im Morgen- als im Abendland, nicht mehr eigens bestellten Lehrern übergeben zu werden

---

<sup>1)</sup> De viris illustr. c. 36.

<sup>2)</sup> S. Bingham, Antiquities XIV 4, 4.

pflegte, sondern ausschließlich der allgemeinen kirchlichen Unterweisung in der missa catechumenorum und privater Fürsorge überlassen blieb. Mit der Darlegung dieser Tatsache beschäftigt sich ein eingehender Nachweis von Probst über den Verfall des Katechumenats in der angegebenen Zeit.<sup>1)</sup> Eine notwendige Folge dieses Zustandes aber war es zugleich, daß mit ihm das ehemalige Institut der kirchlichen doctores erlosch. Kirchliche Lehrer in einem dem oben erklärten ähnlichen Sinne werden in dieser zweiten Periode aus den Klerikern nur noch ganz ausnahmsweise bestellt und dann bloß auf kurze Zeit für die unmittelbar auf die Taufe sich vorbereitenden „electi“ oder „competentes“, denen eine eingehendere instructio fidei zu erteilen war, welche wesentlich in der Mitteilung und Erklärung des Symbolum bestand. Mit diesem Unterricht ist beispielsweise in Aquileja der Diakon Eusebius beauftragt gewesen, wie aus einer Mitteilung des Rufinus in der ersten Apologie (n. 4) hervorgeht: „Eusebius . . . diaconus simulque pater<sup>2)</sup> mihi et doctor symboli et fidei fuit“; von Presbytern, welche ihn erteilten, werden in dieser ganzen Zeit nur Chrysostomus, Cyrill von Jerusalem und Augustin erwähnt. Der Regel nach hielten eben die Bischöfe selbst, wie die Predigten in der gewöhnlichen missa catechumenorum, so auch diese besonderen Taufkatechesen, was noch heute ihre zahlreich erhaltenen Symbolerklärungen und Kompetentenreden bezeugen. Die allmähliche Einschränkung des gesamten kirchlichen Katechumenenunterrichts auf den Bischof allein hatte aber weiter zur Folge, daß auch der früher um-

---

<sup>1)</sup> »Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts« § 12; vgl. den Art »Katechetischer Unterricht« von Weiß in der Realenzykl. des christl. Altertums von Kraus II 139 n. 4, der u. E. ohne Erfolg eine gegenteilige Auffassung wahrscheinlich zu machen sucht.

<sup>2)</sup> = susceptor, Taufpate. Nach den Const. Apost. III 16 soll der Diakon das männliche, die Diakonissin das weibliche Geschlecht zur Taufe führen. Auf Grund der dadurch übernommenen Patenschaft (ὑποδείξεσθαι) wird der erstere pater, die letztere mater des Täuflings genannt. Vgl. Migne P. G. I 798 Note 93.

fassendere Titel doctor zu einem ausschließlichen Synonymon mit episcopus wurde.<sup>1)</sup>

Die Tatsache dieses Brauches zeigt sich in der seit Mitte bis Ende des 4. Jahrhunderts bei den abendländischen Schriftstellern allenthalben auftretenden Gewohnheit, beide Ausdrücke als gleichwertig zu nehmen.

So sagt z. B. der Ambrosiaster, nachdem er zu 1. Tim. 5, 1 auf das ehemalige Mitentscheiden der Presbyter bei Beratung kirchlicher Angelegenheiten hingewiesen: „quod qua negligentia obsoleverit, nescio, nisi forte doctorum desidia aut magis superbia, dum soli volunt aliquid videri.“ Prudentius läßt den heidnischen Richter Ämilianus also zum Märtyrerbischof Fructuosus von Tarragona sprechen (Perist. VI 37 f.):

Tu, qui doctor, ait, seris novellum  
Commenti genus . . .

In der Passio Philippi Heracleani episcopi (unter Diokletian; bei Ruinart p. 440 sqq.) gibt der Diakon Hermes auf die Frage nach seinem Stande dem Richter Bassus die Antwort (c. 7): „Decurio sum et doctori meo in omnibus obsecundo“; dem Presbyter Severus aber erteilt Justinus, der Amtsnachfolger des Bassus, im Verhöre die Mahnung (c. 8): „moneo te, ne seducaris insania, qua doctor vester Philippus irritatus paenam proprio furore sibi peperit.“

Bacharius bedient sich im Schlußteil seines dem Papste eingereichten libellus de fide zweier für unsere Frage sehr bezeichnenden Zusammenstellungen, indem er das einmal sagt: „sacerdotes sive doctores, qui sunt capita populi et columnae ecclesiarum“<sup>2)</sup> und kurz darauf: „pedes equorum

<sup>1)</sup> Ganz zutreffend ist die Beobachtung von Probst (»Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten« S. 22), daß den Bischöfen in der ersten christl. Zeit der Ehrentitel Doctor nie beigelegt erscheine. Der von ihm vermutete Grund, es sei deshalb nicht geschehen, »weil die Bischöfe vermöge ihrer Stellung mehr als jeder Presbyter Lehrer waren«, dürfte nach dem oben Gesagten genauer so zu bestimmen sein, daß der Titel Doctor früher den vom Bischof ständig delegierten Lehrer, später, beim Aufhören dieser Sitte, den Bischof selbst als den amtsgemäß fungierenden und keiner Delegation bedürftigen Lehrer bezeichnete.

<sup>2)</sup> Migne P. L. 20, 1035 A.

regis, qui sunt nisi episcopi aut doctores, quorum pedes veloces sunt super montes.“<sup>1)</sup> Ähnlich setzt Julianus Pomerius (der arelatensische Rhetor und nur etwas jüngere Zeitgenosse Kommodians) zur Umschreibung von sacerdotes (Bischöfe) das Wort doctores ein (de vita contemplat. II 5<sup>2)</sup>): „Si recolis, inquam, quid de sanctis sacerdotibus fuerit disputatum, sufficiens accepisti responsum. Ecclesiae quippe doctoribus . . .“ Die gleiche Umschreibung wählt auch Bischof Ruricius von Limoges, der den Bischof Faustus von Reji im selben Schreiben einmal als „beatissime sacerdos“, das andere Mal als „doctor eximie“ anredet.<sup>3)</sup> Diesen Zeugen läßt sich endlich Kommodian selbst anreihen, der in der Instr. II 16 das Wort doctores zweimal im Sinne von episcopi gebraucht, was schon Dombart erkannte<sup>4)</sup> und was sich als richtig aus einer Vergleichen mit einer inhaltlich gleichen Stelle bei Julianus Pomerius ergibt.<sup>5)</sup> Die betreffenden Verse lauten:

- 1 Si quidam doctores dum expectant munera vestra<sup>6)</sup>,  
 Aut timent personas, laxantes [= laxant] singula vobis,  
 Et ego non doceo, sed cogor dicere verum . . .  
 15 Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt,  
 Ut taceant, neque dicant tibi iussa divina:  
 Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!

<sup>1)</sup> Ebenda 20, 1036 B.

<sup>2)</sup> Ebenda 59, 449 A.

<sup>3)</sup> Ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21, 351 Z. 6 und 20.

<sup>4)</sup> S. den Index seiner Ausgabe s. v. doctor.

<sup>5)</sup> Migne P. L. 59, 435; oben S. 116 Note 5.

<sup>6)</sup> Der Vorwurf des »munera expectare«, welcher von Kommodian einigen Bischöfen seiner Zeit gemacht wird, erinnert an eine Auslassung des Sulpicius Severus (Chronic. I 23, 5), welcher solches Verhalten als eine besondere Art der Habsucht an den Dienern der Kirche charakterisiert. Nach Erwähnung des alttest. Gesetzes, nach welchem den Leviten kein fester Besitz zuteil geworden sei, damit sie Gott um so freier dienten, und einem scharfen Tadel gegen die ministri ecclesiarum seiner Zeit, welche auf die Anhäufung von Besitz in geschäftiger Betriebigkeit ausgehen, fährt er fort (n. 6): »at si qui melioris propositi videntur neque possidentes neque negotiantes, quod est multo turpius, sedentes munera expectant atque omne vitae decus mercede corruptum habent, dum quasi venalem praeferunt sanctitatem.«

Ziehen wir aus dem Gesagten bezüglich der wiederholten Erklärung des Dichters, daß er nicht doctor sei, den Schluß, so dürfte sich mit völliger Sicherheit ergeben, daß er zur Abfassungszeit beider Dichtwerke nicht Bischof gewesen ist: die Ableugnung der Würde eines doctor ist zu seiner Zeit eben gleichbedeutend mit der Leugnung des Besitzes des bischöflichen Titels und Amtes. Daß er aber auch später nicht Bischof geworden ist, kann mit Gewißheit aus der nunmehr darzulegenden Tatsache entnommen werden, daß Kommodian überhaupt nicht dem Klerus, sondern dem Laienstande angehört hat.

II. Ein erstes Moment<sup>1)</sup>, welches den laikalen Charakter des Dichters bei Beachtung der Zeitumstände zu erkennen gibt, ist die geflissentliche Sorgfalt, mit welcher er jedem Schein eines unbefugten, den Laien um die Mitte des 5. Jahrhunderts besonders streng untersagten „Lehrens“ zu begegnen sucht. Diese Vorsicht bekundet sich sowohl im allgemeinen in der Anlage seiner Dichtungen, als besonders in gelegentlichen ausdrücklichen Verwahrungen gegen die Absicht einer widerrechtlichen Lehranmaßung. Zum besseren Verständnis des Nachstehenden werden wir auf diese Eigentümlichkeit der Kommodianischen Dichtungen zuvor kurz unsere Aufmerksamkeit richten müssen.

Laut der Einleitung beider Werke bezweckt der Dichter nichts anderes, als seine noch im Heidentum befangenen Mitbürger über den Weg der Wahrheit und des Heiles aufzuklären und sie zur Annahme des Christentums zu bewegen (Instr. 1, 1; C. A. 14. 58. 63. 84). Über diesen anfänglichen Plan ist er zwar im Verlaufe der Instructiones beträchtlich hinausgegangen, indem er auch eine Reihe von Unterweisungen an die Katechumenen, die Christen und

---

<sup>1)</sup> Auf Grund der Angabe in Instr. II 8, daß der Dichter zu den Pönitenten gehöre, wäre es sehr leicht, seinen laikalen Charakter zu erweisen, wenn die kirchl. Bestimmungen stets beobachtet worden wären, daß kein Kleriker die Pönitenz übernehmen und kein Pönitent Kleriker werden solle. Eine Ursache ihrer Nichtbeobachtung lag in der Weiterentwicklung des Pönitenzinstitutes selbst, über die nachher zu handeln sein wird.

selbst die Kleriker aufnahm; aber wie klar er sich dabei der ihm allein zukommenden Aufgabe, nur zu mahnen, nicht zu lehren, bewußt gewesen ist, zeigt gerade hier das in auffälliger Weise zu Anfang eines jeden dieser Abschnitte wiederholte und daher nicht anders denn als programmatisch zu nehmende Wort *admoneo* an. So heißt es im Beginn der Instr. II 5: *Catecuminis*.

*Credentes in Christo derelictis idolis omnes*

*Admoneo paucis propter salutaria vestra;*

und wiederum zu Anfang der Instr. II 6: *Fidelibus*.

*Fideles admoneo fratres, ne odia tollant,*

endlich ebenso in der ersten an die Kleriker gerichteten Instr. II 26: *Lectoribus*.

*Lectores moneo quosdam cognoscere tantum.*

An Stellen aber, wo es in der Tat den Anschein gewinnen konnte, daß die Grenzen eines bloßen Mahnens überschritten und in das Gebiet und Amt des „Lehrens“ eingegriffen werde, begegnen wir einer ausdrücklichen und förmlichen Verwahrung des Verfassers gegen solche Absicht und der Erklärung, daß er nichts weiter als der Anwalt und Widerhall der Wahrheit sein wolle. Einen solchen Protest zeigen die schon oben angeführten Worte der Instr. II 16, in der Kommodian gegen die verderbliche Laxheit einiger menschen-dienerischen *doctores* (Bischöfe) auftreten zu sollen glaubt. Dem hier unmittelbar zu befürchtenden Vorwurf nämlich, daß er sich gegen deren rechtmäßige Lehrautorität ein unbefugtes Lehrrecht anzumaßen wage, sucht er im vornhinein durch eine klare Unterscheidung von *docere* und *verum dicere* zu begegnen, indem er bemerkt (V. 3):

*Et ego non doceo, sed cogor dicere verum,*

und weist kurz darauf bei nochmaliger Berührung seines Gegensatzes zu den *doctores* auf die nicht seinen Worten, sondern einer höheren Autorität zu erweisende Achtung mit der Mahnung hin (V. 17):

*Me vera dicente, sicut teneris, respice Summum!*

Noch deutlicher tritt seine Vorsicht gegen den Verdacht eines anmaßlichen Lehrens in dem Eingang des Carmen zutage, wo er sein Vorhaben, die Heiden nicht gleich Moses













demselben auf seine Person macht, die sichere Gewähr, daß er in der Tat ein Laie gewesen ist.

Mit diesen Folgerungen stimmt endlich die Form seiner gelegentlichen Anklagen gegen den Klerus überein, welche einen inmitten des Volkes stehenden und zu ihm gehörigen Mann zu erkennen gibt. Dies ist beispielsweise in der Instr. II 25 der Fall, die sich nach unseren früheren Darlegungen<sup>1)</sup> auf die Streitigkeiten der südgalischen Metropolen untereinander und die durch ihre Schuld in die Bevölkerung getragenen Wirren bezieht. Indem er dort den Bischöfen die Pflicht eigener Beobachtung der kirchlichen Lehren und Gesetze vorhält, welche sie dem Volke verkünden, redet er sie als Sprecher des Volkes mit den Worten an (V. 3—7):

Praecipitis populo, quem ipsi in schisma misistis:  
Aut facite legem civitatis, aut exite de illa!  
Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris  
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.

Nicht weniger deutlich läßt die Instr. II 34 seine Zugehörigkeit zum Volke erkennen. In ihr erhebt der Dichter wider die Kleriker insgesamt (vgl. den Titel: Clericis) den Vorwurf mangelnder Freigebigkeit gegen die Armen und weist sie auf das böse Gerede hin, welches infolgedessen manchmal über sie entstehe. Dies führt er in folgender Weise aus (V. 5—8):

In modico sumptu deficitis Christo donare.  
Cum ipsi non facitis, quomodo suadere potestis  
Iustitiam legis talibus vel semel in anno?  
Sic surgunt merito blasphemia saepe de vobis.

Den Ausdruck de vobis hätte aber Kommodian der Gesamtheit der Kleriker gegenüber sicher nicht gebraucht, noch auch gebrauchen können, wenn er selbst irgendwie zu deren Zahl gehört hätte.

III. Ist durch das Gesagte der laikale Charakter des Dichters erwiesen, so erübrigt nun eine nähere Angabe der

---

<sup>1)</sup> Oben S. 87 ff.

















ohne in den Klerus oder in ein Kloster einzutreten — dem Verlangen nach einem gottgeweihteren Leben hätte nachkommen können. Erst im fünften Jahrhundert bildete sich auch für sie eine solche aus und zwar durch die erwähnte freie Übernahme der kirchlichen Pönitenz, zu der man sich nicht durch das Bewußtsein schwerer Verschuldung, sondern lediglich durch das Verlangen nach einem vollkommeneren Leben bestimmen ließ. Mit der Übernahme der Pönitenz aber war bekanntlich, wie dies u. a. noch die Epistola 167 des Papstes Leo an Bischof Rusticus von Narbonne vom Jahre 458 in cap. X—XIII darlegt, die Enthaltung von der Ehe, vom Kriegsdienst, von Handelsgeschäften und von bürgerlichen Rechtshändeln auf Lebenszeit (auch nach der Rekonziliation) verbunden. Dazu kamen eigene, vom Bischof auferlegte Verpflichtungen, welche sich auf Fasten, Gebet und Almosenspende bezogen. So drückte sie dem Leben der Betreffenden einen besonderen und dauernden Charakter auf und trennte sie in mancher Beziehung von den saeculares, den Weltleuten, von denen sie sich auch durch ihre äußere Tracht, einen religiösen Habit und das kurzgeschorene Haar, unterschieden.<sup>1)</sup>

Die erste ausdrückliche Erwähnung dieser Sitte, sich der kirchlichen Pönitenz zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung zu unterziehen, finden wir in einer der Faustus von Reji angehörenden Homilien der Ps.-Eusebianischen Sammlung, welche den Titel *De initio Quadragesimae prima* trägt.<sup>2)</sup> Dort führt der Redner aus: „Quod autem,

---

<sup>1)</sup> Vgl. *Fausti Reiensis sermo* 14 (ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21) 279, 7 sqq.: »Sed forte quando generaliter ad paenitentiam provocamus omnes, aliquis intra se cogitet dicens: ego iuvenis homo sum uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis adsumere?« Ähnliche Bestimmungen hat der can. 15 von Agde und der can. 6 von Barcelona (ca. 540).

<sup>2)</sup> Bei Binius *Bibl. vet. Patr.* (Coloniae 1618) V 1 p. 552 A. B. Die Homilie ist als Faustinisch nicht direkt bezeugt, erweist sich aber als solche, wie uns scheint, mit genügender Sicherheit auf Grund einer schon von Oudin gemachten allgemeinen Beobachtung. Derselbe schreibt im *Commentarius de scriptor. eccles.* I (Lips. 1722) 1333: »solebat Faustus, ita suas amabat phrases, se ipsum aliquando verbotenus



daß darunter nur diejenigen zu verstehen seien, welche für schwere Sünden nach der Taufe öffentliche Buße getan hätten.<sup>1)</sup> Aus dem gleichen Gesichtspunkt scheint ferner der vom 1. Konzil von Orange (441) aufgestellte 4. Kanon zu erklären: „*Poenitentiam desiderantibus clericis non negandam.*“ Denn da wegen schwerer Verfehlungen den Klerikern die öffentliche Buße nicht gestattet war zufolge eines Grundsatzes, den schon die Päpste Siricius<sup>2)</sup> und Innocenz I.<sup>3)</sup> aufgestellt hatten und den Papst Leo I.<sup>4)</sup> auf eine Anfrage des Bischofs Rusticus von Narbonne wiederholte, so scheint die Annahme geboten,<sup>5)</sup> daß die von dem Kanon ausgesprochene allgemeine Gewähr sich nur auf jene aszetische Übernahme der Pönitenz beziehen könne, welche damals in Gallien<sup>6)</sup> von seiten Bestgesinnter in Aufnahme gekommen war.

---

<sup>1)</sup> Item placuit, ut de poenitente non admittatur ad clerum . . . Poenitente vero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio, aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario (Harduin I 990).

<sup>2)</sup> Epist. ad Himerium Tarracon. c. 14 . . . poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum (Harduin I 851).

<sup>3)</sup> Epist. ad Agapitum etc. . . . monstratum est, Modestum quemdam multis criminibus involutum, propter quae etiam poenitentiam egisse dicitur, non solum clericum effectum, quod non licet . . . (Harduin I 1007).

<sup>4)</sup> Epist. 167 ad Inquis. II. Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyteriali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi (Migne 54. 1203).

<sup>5)</sup> Sirmond, dem Hefele (Konziliengesch. II<sup>2</sup> 293) und Loening (Gesch. d. deutsch. K.-R. I 187) folgen, glaubte den Widerspruch jener Bestimmungen durch die Annahme heben zu können, daß in Gallien die Übernahme der öffentlichen Pönitenz den Klerikern für läßliche, nicht für schwere Sünden gestattet gewesen sei, wie dies in späterer Zeit der 10. Kanon der 13. Synode von Toledo (683) ausspreche. Eine näherliegende Erklärung dürfte die Homilia des Faustus an die Hand geben.

<sup>6)</sup> In Afrika muß eine solche Sitte wohl unbekannt gewesen sein, wie die Bemerkung Augustins im Sermo de Symb. ad Catech. (Migne 40, 636 n. 15) vermuten läßt: Illi enim, quos videtis agere poenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania: inde agunt poenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret.



religiöser Stand nahmen sie zudem eine eigentliche Mittelstellung zwischen Volk und Klerus ein, die sich nach außen durch den von ihnen getragenen religiösen Habit bekundete, und da selbst Kleriker sich in ihre Reihen stellten, so mag dies nicht unwesentlich zu einer weiteren Hebung ihres Ansehens beigetragen haben.

Unter diesen Umständen aber kann wohl das Aufkommen eines gewissen Standes- und Selbstbewußtseins begreiflich scheinen. Bei Kommodian hat man auf ein solches nicht ohne Grund hingewiesen. Der autoritative Ton, mit welchem er sich an hoch und niedrig wendet, und die Ermahnungen, die er auch den Klerikern zuteil werden läßt, haben sogar die (durch die subscriptio des Carmen scheinbar bestätigte) Ansicht hervorgerufen, daß er eine höhere kirchliche Stelle bekleidet haben müsse. Auch unseres Erachtens konnte sich nach Weise des Dichters nur ein Mann zu reden getrauen, der sich neben der Kraft und Bewährung des eigenen sittlichen Strebens auch des Ansehens seiner Stellung nach unten und oben bewußt war.

Zur Erklärung dessen möchte sich aber wohl der Gedanke an die eben erwähnte moralische Achtung des Pönitentenstandes um so mehr empfehlen, als dadurch zugleich eine andere Erscheinung begreiflich wird, die bei der Annahme einer vom Dichter bekleideten hohen kirchlichen Stellung unerklärlich bleibt: wir meinen die geringschätzig Art, in welcher derselbe seiner eigenen Person in den Dichtungen Erwähnung zu tun pflegt. Äußerungen nämlich, wie die zu Anfang der Instr. II 20:

Iustus ego non sum, fratres, de cloaca levatus,

---

Insbesondere wird sodann gegen gewisse Pönitenten der Vorwurf erhoben, daß sie das Ansehen ihres Standes dazu mißbrauchen, um größeren Besitz und höhere Ehren zu erlangen, als sie es in weltlichem Stande vermocht hätten: »sciunt me verum loqui et testimonium mihi etiam conscientia sua dicunt, cum multi alii tum praecipue illi novorum honorum religiosi ambitores et post acceptum paenitentiae nomen amplissimae et prius non habitae potestatis emptores. Adeo non saeculares tantum, sed plus etiam quam saeculares esse voluerunt, ut non sufficeret eis, quod ante fuerant, nisi plus essent postea quam fuissent.«





Da nun die Dichtungen, wie früher gezeigt<sup>1)</sup>, im Jahre 466 abgeschlossen worden sind, so dürfte die Geburtszeit Kommodians um etwa 400, sein Lebensende aber um 475 anzusetzen sein.

Der Beiname Gaseus = Gazaeus im Titel der Instr. II 39 weist auf seine Herkunft aus Syrien hin<sup>2)</sup>, von wo im 4. und 5. Jahrhundert eine sehr erhebliche, vornehmlich durch Handelsinteressen veranlaßte Einwanderung nach Gallien stattgefunden hat.<sup>3)</sup> Dieselbe nahm ihren Weg insbesondere in die großen Handelszentren Massilia, Arelate und Burdigala, aber außer ihnen haben alle übrigen gallischen Städte ihre Einwirkung in bedeutendem Maße erfahren, wie die Worte Salvians (De gub. dei IV. 14) lehren: „consideremus solas negotiatorum et Syricorum omnium turbas, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt . . .“ Mit diesem syrischen Einwanderungsstrom scheint also auch Kommodian nach Arles gelangt zu sein und zwar in noch jungen Jahren, wie aus der lateinischen Bildung geschlossen werden muß, die er empfangen hat. Beachtet man nun die stete Fortdauer seiner Beziehungen zu den Syrern, die sich neben gleich zu erwähnenden Momenten in der Wertschätzung des Beinamens Gaseus, sowie in der eigenen Rücksichtnahme auf den von ihnen gepflegten Ammudates- und Astartekult äußert<sup>4)</sup>, so dürfte die Annahme

---

nun wohl die (laut V. 7) an einen noch jugendlichen Lebemenschen gerichtete Aufforderung im obigen Vers haben, wenn jener zur Aufklärung über seine Irrtümer an sein eigenes graues Haupt verwiesen würde? Daß der Dichter unter dem altersgrauen Mann vielmehr sich selbst versteht, beweist 1.) V. 24—26 desselben Gedichtes, in welchen er wiederum ausdrücklich auf sich selbst (Gens et ego fui etc.) zur Belehrung und Warnung für andere hinweist; 2.) die Übereinstimmung des oben angeführten Verses nach Sinn und Wortlaut mit V. 4 ff. der »Praefatio« (Instr. I 1): Ego similiter erravi tempore multo etc., in welchen das Geständnis der eigenen Irrwege zu dem ausdrücklichen Zweck abgelegt wird, um andere von den gleichen Wegen abzuziehen.

<sup>1)</sup> Oben S. 69 f.

<sup>2)</sup> S. § 1 n. IV.

<sup>3)</sup> S. ebenda.

<sup>4)</sup> S. oben S. 164.

















So fügen sich letztlich die Züge, welche die Dichtungen zu einer Zeichnung seines Lebensganges bieten, zu dem Bilde eines in Ehren ergrauten, aber an kühnem Mut und strebsamer Kraft noch ungebeugten Nestors seines Standes zusammen.

Zum Schluß möge noch eines nicht unwichtigen Umstandes gedacht werden, der über eine besondere Tätigkeit Kommodians Aufschluß zu geben scheint. Derselbe betrifft die öfter erwähnte Benutzung von kirchlichen Akten, wie Kanonensammlungen und Papstbriefen selbst der letztvergangenen Zeit, die dem Dichter nur auf dem arelatensischen Archiv zugänglich gewesen sein können. Da die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß dieselben dort zu jedermanns freier Einsicht und Benutzung offen lagen, so möchte die Erklärung jener Erscheinung vielmehr mit der von Duchesne aufgedeckten Tatsache in Verbindung zu bringen sein, daß das Archiv von Arles eben damals (d. i. um die Mitte des 5. Jahrhunderts) jene systematische Zusammenstellung kirchlicher Akten zu kanonistischen Sammlungen begann, welche der Ausgangspunkt der kirchenrechtlichen Sammlungen des Abendlandes geworden sind. Daß ein solches Unternehmen geschulte oder wenigstens durch die Ausführung zu schulende Kräfte erheischte, liegt auf der Hand. Auf die Frage nun, ob unter den Mitarbeitern desselben etwa der Verfasser der *Instructiones* gestanden haben könnte, vermag wohl am ehesten ein Blick auf den Umfang und die Art des kanonistischen Wissens Antwort zu geben, welches im Verlaufe der Untersuchungen sowohl dieses, als des vorhergehenden Kapitels bei ihm zutage getreten ist. Aus ihnen ergab sich eine Kenntnis von Schreiben der Päpste Leo und Hilarus, von Bestimmungen der Synoden zu Neocaesarea (314—325), Saragossa (380), Angers (453) und Tours (461), sowie einer Verordnung der speziell Arles angehörigen *Statuta ecclesiae antiqua*.<sup>1)</sup> Über

<sup>1)</sup> Da (wie anderen Orts zu zeigen sein wird) bei Abfassung der *Statuta* als Hauptquelle die Apostolischen Konstitutionen gedient haben, so waren die letzteren um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Arles wohlbekannt und hochgeschätzt. Sichere Spuren einer Kenntnis und Ver-



einschlägigen Stoffes, daß man dem Verfasser eine gewisse Geläufigkeit und Schulung in kanonistischen Materien nicht leicht absprechen wird. Was konnte denselben aber wohl in seiner Stellung zu einer so einläßlichen Beschäftigung mit kirchlichen Akten aus alter und neuer Zeit veranlassen? Die Annahme möchte am meisten für sich haben, daß es die dem kanonischen Recht zugewandte zeitgenössische Arbeit selbst war, welche ihn auf dieses Arbeitsfeld geführt hat, für das er nicht weniger seiner Vorbildung, als seiner frei verfügbaren Kraft wegen ein geeigneter Mann scheinen konnte. Sollte dieselbe, wie wir glauben, zu Recht bestehen, so hätten wir in dem Dichter einen Mann zu erblicken, der an seinem Teil mit Anspruch zu erheben berechtigt ist auf den Ruhm der im arelatensischen Archiv geschaffenen ersten abendländischen Kanonen- und Dekretensammlung.

---



des Dichters bürgt nicht nur sein gerader Charakter<sup>1)</sup>, sondern auch der Umstand, daß er aus seinen Überzeugungen nicht den geringsten Hehl macht: er trägt dieselben vielmehr mit einer Offenheit und einer selbst nicht vom leisesten Hauch einer polemischen oder apologetischen Rücksicht getrüben Sicherheit vor, als ob sie die unter Christen ganz allgemein und allein geltenden seien. Dies ist in gleicher Weise der Fall bezüglich seiner Lehre über Gott und die Trinität, wie über die Engel und Dämonen, über das nahe Weltende und den doppelten Antichrist, wie über das zu erwartende tausendjährige Reich, in welchen Stücken insgesamt seine Anschauungen sich von den kirchlich gelehrtten mehr oder minder weit entfernen.

Ein Blick auf die Art seiner Irrtümer läßt nun in ihnen mit Ausnahme des ersterwähnten unschwer Materien erkennen, in denen auch der Volksglaube seiner Zeit ähnlichen irrigen Vorstellungen anhing, und dieser Umstand dürfte im Verein mit jener harmlos gewissen Art ihrer Aussprache einen Fingerzeig auf die wahrscheinlichste (oder vielleicht einzig erübrigende) Lösung geben. Beide Momente scheinen nämlich auf eine geistige Veranlagung und eine theologische Bildung des Dichters hinzudeuten<sup>2)</sup>, die wesentlich dem Bann und Einfluß der Volksauffassung unterstand und daher selbst objektiv Widersprechendes nicht immer empfinden mochte. Vergegenwärtigt man sich andere Züge der Dich-

---

quos possunt, suos faciant et legum severitatem, dum se nostros mentiuntur effugiant. Faciunt hoc Priscilianistae, faciunt Manichaei...

<sup>1)</sup> »Animi sinceritas probitasque maiore dignae sunt laude, quam stilus totumque dicendi genus«, sagt Harles in seiner *Notitia Literaturae Romanae* p. 711 über Kommodian.

<sup>2)</sup> Vgl. Jülicher bei Pauly-Wissowa IV 773: »Wie formell, so tragen auch inhaltlich K.s Belehrungen einen etwas vulgären Charakter; . . . von gelehrter Bildung kann bei ihm nicht die Rede sein, ebendeshalb aber darf man auf seinen groben Chiliasmus, auf seine doketischen und monarchianisierenden Neigungen bei der Bestimmung seines Zeitalters kein allzu großes Gewicht legen. Bei einem geschulten Theologen würden wir die Verbindung dieser Eigenheiten nach 300 freilich nicht mehr glaublich finden; bei einem Laien brauchen sie noch bis 400 hin nicht zu überraschen.«









Man könnte einwenden, daß, wenn Kommodian sabellianisch getauft war, er sich doch nur vermittels eines förmlichen Übertritts von der Sekte, durch Abschwörung ihrer Irrtümer und den Empfang der Taufe — denn die der Sabellianer wurde als ungültig betrachtet — der Kirche hätte anschließen können. Auf diesen Einwand können wir nur mit dem Hinweis auf die Tatsache selbst antworten, daß sich der Dichter ungeachtet seines sabellianischen Bekenntnisses als im (äußeren) Verbands der Kirche stehend darstellt. Die innere Möglichkeit dieses Widerspruchs haben wir im Voraufgehenden aus seiner Individualität zu begreifen gesucht, die äußere scheint aber auch vorhanden gewesen zu sein. Denn wenn der 1. Kanon der Synode von Nîmes (394) die gallischen Bischöfe zu scharfer Achtsamkeit sogar auf die „vielen orientalischen Priester und Diakone“ auffordert, die sich selbst zur Verrichtung des Altardienstes in die Gemeinden eindrängten, um wie viel leichter und häufiger wird dann eine unkontrollierte Einmischung von Laien in dieselben gewesen sein? Insbesondere aber dürften die Verhältnisse der großen, international gemischten Handelsstädte, wie auch Arles eine war, den wirksamen Ausschluß von „Mitläufern“ erschwert haben. Für einen solchen aber glauben wir den Dichter, ohne seiner bona fides zu nahe treten zu wollen, nach allem halten zu müssen.

II. Einem Anhänger des Sabellianismus oder Patripassianismus inmitten des 5. Jahrhunderts in Südgallien zu begegnen mag indes in Anbetracht des Stillschweigens aller Quellen über eine Geschichte der Sekte in dieser Zeit und des dadurch nahegelegten Gedankens an ihr etwa bereits erfolgtes Erlöschen<sup>1)</sup> so ungewöhnlich scheinen, daß wir auf

---

<sup>1)</sup> Harnack schreibt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I<sup>3</sup> 717: »Wie lange und wo sich Monarchianer im Abendlande als besondere Sekte erhalten haben, darüber sind kaum Vermutungen möglich. Daß es in Rom im 4. Jahrhundert Patripassianer gegeben hat, ist noch das wahrscheinlichste. Die abendländischen Väter und Ketzerbestreiter seit der Mitte des 4. Jahrhunderts sprechen nicht selten von Monarchianern (Sabellianern); aber sie haben in der Regel nur griechische Quellen ausgeschrieben . . .« Über den Sabellianismus in Rom im 5. Jahrhundert s. de Rossi, *Bulletino di archeol. crist.* 1866 S. 98 f.



angehörige Schriftchen u. E. auf sie nehmen. Das eine ist die nach Art eines Kontroverskatechismus zu populärer Belehrung verfaßte Abhandlung des Faustus von Reji „De ratione fidei“<sup>1)</sup>, welche in der Form von Frage und Antwort zu einer Widerlegung landläufiger Einwände gegen die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes anleiten will.<sup>2)</sup> Ihr Schluß fordert den als gegenwärtig vorgestellten Gegner zu richtigem Denken über das göttliche Wesen in seiner dreifachen Persönlichkeit auf, damit er wegen entgegengesetzter Irrtümer nicht auf eine Stufe mit Juden, Patripassianern und Heiden zu stellen sei: „Secundum haec in trium proprietate ac numero personarum unam potentiam, unam gloriam, unam cognosce naturam, ne cum Iudaeis ac Patripassianis sine tribus personis filium aut sanctum spiritum neges, aut sine una substantia cum gentilibus tres deos credere comproberis.“ In Anbetracht des populärpraktischen Charakters der Schrift, die nur eine schlagfertige Widerlegung gemeinhin erhobener Einwürfe zu lehren bezweckt, scheint in dieser Aufzählung ein Hinweis auf volksbekannte Widersacher gesehen und folglich in der Erwähnung der Patripassianer neben Juden und Heiden ein Anzeichen ihrer noch damals wahrzunehmenden Existenz erblickt werden zu dürfen.

Zu demselben Schluß führt eine Betrachtung des dem Gennadius von Massilia zugeschriebenen Glaubensbekenntnisses, welches von Caspari in den „Kirchenhistorischen Anekdoten“ I 301 ff. veröffentlicht worden ist.<sup>3)</sup> Ohne die Patripassianer ausdrücklich zu nennen, begründet dasselbe zunächst in ausführlicher Weise die reale Bedeutung der „Namen“ Vater, Sohn und Hl. Geist und hebt sodann in einer ersichtlich zugespitzten Gegensätzlichkeit gegen die

---

<sup>1)</sup> Ed. Engelbrecht C. S. E. L. 21, 459.

<sup>2)</sup> Gennadius bezieht sich auf diese Schrift im Kap. 86 der »Viri illustres« mit den Worten: legi eius et adversus Arrianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem.

<sup>3)</sup> Über die Echtheit dieser Schrift s. die in der nachfolgenden Beilage geführte Untersuchung.



Gennadius, sondern von „irgend einem fränkischen Theologen in den letzten Dezennien des 8. Jahrhunderts“ verfaßt sei, so sind wir eine Auseinandersetzung mit den von ihm vorgebrachten Gründen um so mehr schuldig, als seine Meinung von anderen Forschern als erwiesen betrachtet worden ist.<sup>1)</sup>

Die Überschrift des Stückes lautet in den beiden Münchener Hss. (Cod. Monac. lat. 14461 und 14468) saec. IX., in welchen dasselbe von Caspari gefunden wurde: *Gennadius Massiliensis episcopus de fide disputans inter caetera dixit*. Seinem Wortlaut nach bekundet dieser Titel, daß das Bekenntnis einer größeren de fide handelnden Erörterung des massiliensischen Presbyters — die Bezeichnung *episcopus* ist ihm, wie Caspari zeigt, im Mittelalter nicht selten gegeben worden — entnommen sei. Da nun bekanntlich eine „*Epistola de fide sua ad Gelasium missa*“ des Gennadius verloren ging, so könnte man vermuten, daß es eben dieser Schrift angehört habe. Caspari hält aber dafür, daß das Bekenntnis „kein Bruchstück eines größeren Ganzen, sondern selber ein abgeschlossenes, selbständiges Ganze“ sei; als Grund führt er die Zweiteilung desselben in einen trinitarischen und christologischen Teil an und die Ermahnung zu ernstlicher Buße am Schluß des letzteren, um im zukünftigen Gericht bei Christi Wiedererscheinen bestehen zu können. Verstehen wir den Verfasser recht, so beruft er sich für die Selbständigkeit des vorliegenden Bekenntnisses auf dessen Anlage, welche keinen Anschluß weder an einen vorausgehenden, noch an einen nachfolgenden anderen Teil erkennen lasse. Die Beweiskraft dieser an sich zutreffenden Beobachtung leidet indes schon ein wenig durch die von Caspari am gleichen Ort (S. XXI Note 2) gemachte Annahme, daß die gleich selbständig erscheinende andere Schrift des Gennadius „*de ecclesiasticis dogmatibus*“ den Schluß der verlorenen „*libri octo adv. omnes haereses*“ gebildet haben könne und vielleicht durch Sonderabschriften

---

<sup>1)</sup> S. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 430 Note 102; Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln<sup>3</sup> S. 353.









handschriftlichen Bezeugung eines Namens bis tief in das Mittelalter, ja bis in den Anfang der Neuzeit über den Verfasser des Werkes bestanden hat, ist bekannt. Die ersten, welche teils schwankend, teils mit Bestimmtheit den Gennadius nennen, sind (nach Elmenhorst) Walafrid Strabo de reb. eccl. c. XX, Petrus Lombardus sent. I. II dist. XX und Thomas Aq. Quodlib. lib. XII art. XI. Das Werk wurde sogar Tertullian zugeschrieben, wie Erasmus in seiner „Censura in libellum de dogmatibus eccl.“ bemerkt: „Hic libellus ferebatur inter opera Tertulliani, quamquam nec illius est . . . nec Augustini. Videtur partim ex eius operibus collectus, partim ex decretis synodorum . . .“ Es dürfte daher die Ansicht nicht ganz unbegründet sein, daß der Schreiber des Bekenntnisses den Gennadius wohl kaum als Verfasser des Werkes „de eccl. dogmatt.“ gekannt hat und daher auch wohl nicht in der Lage gewesen ist, aus dem ihm etwa bekannten Inhalt desselben auf jenen als den Urheber des Bekenntnisses zu schließen. Darf folglich der Name des Gennadius im Titel des Bekenntnisses mit einigem Grunde als auf Überlieferung beruhend und nicht, wie Caspari meint, als vom Schreiber nur gemutmaßt und auf gut Glück beigesetzt betrachtet werden, so kann aber auch der Angabe, daß das Bekenntnis einer „über den Glauben“ handelnden Erörterung entnommen sei, ein gewisses Vertrauen geschenkt werden.

Sein Urteil endlich, daß das Stück einer viel späteren Zeit angehöre, sucht Caspari durch folgende Erwägung zu stützen (S. XXIII): „Was die Veranlassung und den Zweck des Bekenntnisses betrifft, so werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, daß es durch den Adoptionismus hervorgerufen worden und wider diesen gerichtet ist, und es daher

---

hereticos. — Explicit dogma ecclesiastica sc̃i Gennadii ep̃i. — Ein zweites Ms. von Reichenau, der Cod. Aug. XVIII (ca. 806) hat als Überschrift: fol. 58 Incipit. fides. vel dogma. ecclesiastica Gennadii ep̃i Massiliensis; als Schluß: Explicit dogma ecclesiasticu(m) sci Gennadii ep̃i. Die Ansicht Casparis könnte noch am ehesten durch die letztere Hs. gestützt werden. Ob sie allein aber gegenüber der sonstigen Überlieferung dieselbe wahrscheinlich macht?

















lassen, so auch die Anlage, welche er demselben gegeben hat. Wir werden uns um so leichter davon überzeugen, wenn wir seine Disposition mit den Anweisungen vergleichen, welche die dem Verfasser bekannten<sup>1)</sup> apostolischen Konstitutionen über den Erstlingsunterricht der zum Glauben Neubekehrten geben: es ist nämlich der Plan der letzteren, welcher den Ausführungen des Carmen zugrunde liegt.

Die apostol. Konstitutionen geben über die Unterweisung derjenigen, welche sich zur Annahme der christlichen Lehre melden, folgende Verordnung (VII 39):

A. Qui ergo ad doctrinam pietatis instruendus est, erudiatur ante baptismum in scientia de Ingenito, in cognitione de Filio unigenito, in persuasione certa de Spiritu sancto.

B. Discat creationis diversae ordinem, providentiae seriem, variae legislationis tribunalia. Erudiatur, quare mundus sit factus et cur mundi civis homo constitutus sit. Doceatur, quomodo improbos Deus aqua et igni punierit, sanctos vero per singulas aetates gloria atque honore decoraverit . . .

C. Item doceatur, quomodo Deus humanum genus non aversatus fuerit, immo ab errore ac vanitate ad agnitionem veritatis diversis temporibus vocarit, reducens a servitute atque impietate ad libertatem atque pietatem . . . a morte aeterna ad vitam perpetuam. Haec et his consentanea discat in catechesi, qui accedit (*ο προσιών*).

Diesem Schema entsprechend behandelt auch der Dichter nach einer allgemeinen Einleitung (V. 1—88), welche in sich schon (V. 31—60) einen kurzen katechetischen Abriß enthält:

A. Die Lehre über Gott und die Trinität (V. 89—128);

B. Die Lehre über die Schöpfung, den Sündenfall, die Sintflut, den Turmbau und die zunehmende Gottvergessenheit der Menschen (V. 129—182);

C. Die Veranstaltungen Gottes zur Rettung der Welt (V. 183—386):

---

<sup>1)</sup> S. oben S. 206 Note 1.







der bösen Geister der Verherrlichung zugeführt werden während der gewalttätige Kain (und sein Anhang) sein Ende in der Hölle finde. Die Bestrafung der Gottlosen durch das Wasser wird unmittelbar darauf in Vers 160 ff. erwähnt.

Die Übereinstimmung, welche wie im ganzen, so im einzelnen zwischen der katechetischen Verordnung der Konstitutionen und der Anlage des Carmen zutage tritt, dürfte daher keinen Zweifel lassen, daß der Dichter in der Tat ein katechetisches Werk zur ersten Einführung in die christlichen Glaubenslehren zu schaffen beabsichtigte, wie es auch seine direkten Angaben über den Zweck der Dichtung bezeugen. Mit Rücksicht auf diesen Zweck aber scheint es begründet, einen solchen Gebrauch der herkömmlichen Lehrformeln im Carmen zu erwarten, der dazu behilflich sein kann, dem Wortlaut des vom Verfasser gebrauchten Symbols nahezukommen.

II. Indem wir dazu übergehen, die Elemente nach der Ordnung des Symbolum aus dem Carmen zusammenzustellen, welche für die Rekonstruktion der dem Dichter eigentümlichen Bekenntnisformel inbetracht kommen können, sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich dabei vorerst nur um eine Materiensammlung handelt, über deren Wert und Brauchbarkeit zu dem angegebenen Zweck vor der Hand noch nichts entschieden sein soll. Der nachfolgende Cento bedeutet demnach bloß eine Übersicht über den Stoff, welchen das Carmen zur Untersuchung eines vielleicht aus ihm zu erkennenden Symbols bietet:

- 91 Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus.
  - 98 Is erat in verbo positus, sibi solo notatus,
  - 94 Qui pater et filius dicitur et spiritus sanctus.
  - 109 In primitiva sua [forma] qualis sit, a nullo videtur,
  - 110 Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
  - 111 Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum
  - 112 Et homini fit homo, ceterum Deus verbo probatur.
  - 114 Quidquid est, unum est, inmenso lumine solus,
  - 124 Cuius nec initium, nec finem quaerere fas est.
  - 125 Hic sine initio semper est Deus et sine fine.
-



den von den apostolischen Konstitutionen für die catechizatio rudium vorgezeichneten Plan. Demselben ist es eigen, daß er im Unterschied von der Weise der Erstlingskatechese, welche Origenes befolgt und Augustin anrät, die Dogmen gleich anfangs nach der festen Ordnung und dem Zusammenhang des Symbolum behandelt, was im Abendland erst in weiterer Folge, nämlich im Unterricht über das Symbolum selbst zu geschehen pflegte.<sup>1)</sup> Indem der Dichter diesen Plan behufs Gestaltung seines Unterrichts zu Rate zog, mußte er sich also im vornhinein auf eine Berücksichtigung des Symbolum hingewiesen sehen.

Betrachtet man unter diesen Gesichtspunkten den Eingang des Carmen, welcher den accedentes oder discentes die erste Gotteserkenntnis vermitteln will:

(V. 91.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus, so wird man wegen seiner auffällig an das Symbolum erinnernden Ausdrücke eine bewußte Benutzung desselben wenigstens mit Bezug auf die Aussage des unus und omnipotens von Gott ohne Bedenken als Tatsache annehmen. Aus derselben ergibt sich nun schon hier die für die weitere Untersuchung belangreiche (und, wie später unten zu zeigen, auch im übrigen unschwer zu belegende) Erkenntnis, daß der Dichter dem orientalischen Symboltypus folgt: denn die Hinzufügung des „unus“ zu „omnipotens“ bildet bekanntlich eine ständige und eigentümliche Bestimmung des ersten Artikels in den morgenländischen Symbolen.<sup>2)</sup> Auf Grund des als orientalisch erkenntlichen Symbolcharakters aber erscheint weiter auch die Deutung der Formel a semetipso creatus als eines Bestandteiles seines Symbols gegeben. Das in den apostolischen Konstitutionen VI 11 enthaltene Glaubensbekenntnis spricht nämlich bei Erklärung des Wesens Gottes über dieselbe als den Ausdruck einer von den Häretikern gelehrten Meinung ein ausdrückliches Verwerfungsurteil mit den Worten aus: *ἓνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν . . . οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὥς ἐκεῖνοι οἴονται.*

<sup>1)</sup> S. Mayer, Gesch. des Katechum. und der Katechese S. 260.

<sup>2)</sup> S. Harnack in der Realenzykl. f. prot. Theol. I<sup>3</sup> 747.









*καὶ ἐρχόμενον κρῖναι* gegenüber der futuristischen *ἐλευσόμενον* oder *ἥξοντα κρῖναι* bei weitem überwiegt. Jenem Brauch folgt auch der Dichter in Vers 1042:

Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur  
in einer um so auffälligeren Verwendung des präsentischen Partizips, als die voraus- und nachfolgenden Verba, welche der Schilderung des Gerichtes dienen (1041: *remundabitur terra*; 1043 *Cum illo [Christo] descendunt angeli*; 1044: *rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta*), futurisch behandelt sind.

4. Einen bemerkenswerten Gebrauch des Verbum *venire* an Stelle von *descendere* läßt der Dichter in Vers 277 erkennen, in welchem er die Menschwerdung mit den Worten erklärt: *Hic pater in filio venit . . .*<sup>1)</sup> Der Ausdruck entspricht nämlich der Fassung, welche nach dem Zeugnis des Joh. Cassianus dem antiochenischen Symbolum eigentümlich war, indem dasselbe statt des sonst üblichen *τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα* bloß *ἐλθόντα* enthielt, welches letzteres sowohl durch Kassian selbst, als durch die altlateinische Übersetzung des Eusebius von Dorylaeum in den Akten des ephesinischen Konzils durch *venit* wiedergegeben wird.<sup>2)</sup> Da Kommodian sich an anderen Orten des Carmen auch des Wortes *descendere* bedient (vgl. z. B. V. 1043, wo es an gleicher Versstelle auf die Engel angewendet vorkommt), so möchte die Verwendung des „*venit*“ an der oben bezeichneten Stelle am ehesten auf eine dem Antiochenum gleichlautende Fassung seines Bekenntnisses zurückzuführen sein.

5. Die Bezeichnung *virgine natus* in Vers 776 findet sich in dieser einfachen Form stets bei Justin (Apol. I 22: *εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννησθαι φέρομεν*; I 31: *γεννώμενον διὰ παρθένου*; I 63: *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος*; Dial. c. Tryph. 85: *διὰ παρθένου γεννηθέντος*). Die späteren morgen- und abendländischen Symbole haben nach den Evangelien den Namen Maria beigefügt (*ἐκ Μαρίας*

<sup>1)</sup> Ebenso heißt es in Vers 781: *Non venit in vano Dominus in terris e caelo* und in Vers 530: *Non solum pro illo (Adam), et pro nobis venit e caelo*.

<sup>2)</sup> Kattenbusch, Das apost. Symbol I 222.



Verfasser des Carmen ein wirklich formuliertes Symbolum empfangen hat, auf welches die oben dargelegten Anklänge unmittelbar zurückzuführen sein möchten. Da nun das sabellianische Symbolum dem Einfluß des die anderen älteren orientalischen Symbola allmählich umgestaltenden oder verdrängenden Nicaenum entrückt war, so dürften gerade die unverkennbar altertümlichen Formeln, welche sich noch bei Kommodian finden, eine sichere Gewähr bieten, daß sie dem von ihm erlernten Bekenntnis zuzuschreiben seien. Dazu gehören insbesondere die Ausdrucksweisen: 1. unus Deus omnipotens = εἰς θεὸς παντοκράτωρ, 2. virgine natus = διὰ (ἐκ) παρθένου γεννηθείς, 3. eum carnem invenisse pro nobis = τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ ἡμῶν.

Bezüglich des erstgenannten Ausdruckes ist von Zahn<sup>1)</sup> aus den Verhandlungen der Presbyter gegen Noët, aus Tertullian und Irenäus der Nachweis versucht worden, daß die älteste Form des ersten Glaubensartikels ursprünglich überhaupt (auch im römischen Bekenntnisse) πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα statt εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα gelautet habe. Dieser Ansicht ist sowohl von Kattenbusch<sup>2)</sup>, als insbesondere von Harnack<sup>3)</sup> auf das entschiedenste widersprochen worden. Letzterer glaubte feststellen zu müssen, daß niemals einem Symbol (d. h. „explizierten Taufformel“) jene Formel eigen gewesen sei, er gibt aber als wahrscheinlich zu, daß nicht nur zur Zeit des Irenäus, sondern schon zu der des Justin im Orient eine Bekenntnisformel vorhanden war, welche u. a. die πίστις εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα aussprach; nur daß sie in „fester Form“, „in kristallisierter Gestalt“, als [feierliches] „Symbol“ dagewesen, sei nicht nur nicht nachzuweisen, sondern vollkommen unwahrscheinlich. Wohl hätten jene (oben angeführten u. a.) „alten, stehenden Formeln auf die Redaktion der auf das Taufbekenntnis sich gründenden regulae fidei und explizierten Symbole bis ins 3. und 4. Jahrhundert

<sup>1)</sup> Das apostol. Symbolum 1893, S. 23 ff.

<sup>2)</sup> Das apostol. Symbol II 87 ff.

<sup>3)</sup> S. Hahn, Bibl. der Symbole<sup>3</sup> mit dem Anhang von Harnack S. 369 f.









Hic Deus omnipotens, Dominus suae conditionis,  
 Cum sit invisibilis, facit se videri quibusdam.  
 Qui formatur modo, modo se diffundit in auras.

Ein erster wesentlicher Unterschied gegen die Auffassung des Genannten äußert sich aber schon in dem Namen, welchen der Dichter dem göttlichen Wesen beigelegt wissen will, insofern sich dasselbe durch keine Offenbarung kundgibt, sondern in seinem weltfernen Eigenleben verharret. Während Sabellius dasselbe unter dieser Rücksicht *πατήρ* benennt und diese Bezeichnung als den eigentlichen Gottesnamen betrachtet, hält Kommodian, wie sogleich näher zu zeigen, das Wort *pater* für eine Benennung, die Gott an sich nicht zukomme, sondern ihm nur aus einem äußeren und zufälligen Grunde gegeben werde. An sich, so lehrt der Dichter, sei Gott das „Verbum“:

(V. 91 ff.) Est Deus omnipotens, unus, a semetipso creatus . . .  
 Is erat in verbo positus, sibi solo notatus.

(V. 111 f.) Praebet se visibilem angelis iuxta formam eorum  
 Et homini fit homo, ceterum Deus verbo  
 probatur.

Ein zweiter Punkt, in welchem sich seine Darstellung von der des Sabellius unterscheidet, liegt in der Begründung, die er für den Sohnesnamen Christi gibt. Nach sabellianischer Lehre hat der in Christus erschienene Gott Vater sich seiner menschlichen Geburt wegen Sohn genannt (*υἷον μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν*), und deshalb gebühre einer und derselben Person der Name „Vater“ und „Sohn“ in Hinsicht der verschiedenen Zuständlichkeit, in die sie nacheinander eingetreten sei (*ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἷον καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν*).<sup>1)</sup> Der Dichter dagegen erklärt, daß Christus den Namen „Sohn Gottes“ nur zur Bewahrung seines Inkognito angenommen habe, um den Satan über seine Persönlichkeit hinters Licht zu führen und durch List zu überwinden, wie derselbe durch List die Menschen umgarnt habe; selbst das jüdische Volk habe sich durch jenen Namen so sehr täuschen

<sup>1)</sup> Hippolyt, Philos. IX 10.

lassen, daß es in Christus den einen wahren Gott nicht erkannte:

(V. 363 ff.) Idcirco nec voluit se manifestare, quis esset,  
Sed filium dixit se missum fuisse a patre.  
Sic ipse tradiderat semetipsum dici prophetis,  
Ut Deus in terris Altissimi filius esset.  
Hoc et ipse fremit<sup>1)</sup>, humilis in carne cum esset,  
Testaturque patrem, ut ora prophetica firmet.

(V. 617 f.) Nam<sup>2)</sup> populus ille primitivus illo deceptus,  
Quod filium (se) dixit, cum sit Deus pristinus ipse.

Mit dieser Deutung des Sohnesnamens als einer von Gott nur aus einem äußerlich politischen Grunde gewählten Bezeichnung hängt nun auch die des Vaternamens zusammen, welche der Dichter in Vers 277 f. gibt:

Hic pater in filio venit, Deus unus ubique,  
Nec pater est dictus, nisi factus filius esset.

Dieselbe besagt, daß Gott erst „Vater“ benannt worden sei (nämlich von Christus selbst, s. V. 368), nachdem er sich als „Sohn“ auf Erden angekündigt und eingeführt hatte. So äußerlich, wie den einen, trägt er mithin auch den anderen Namen: jener ist nur das Konsequens und Korrelativ zu diesem.

Forschen wir nach dem Grunde der ablehnenden Haltung, welche die von Kommodian vertretene Lehre im Unterschied von derjenigen der älteren Monarchianer gegen die Anerkennung einer realen Bedeutung der Namen „Vater“ und „Sohn“ bekundet, so drängt sich der Gedanke auf, daß sie durch das Bedürfnis der Abwehr gegen die von den Bestreitern des Sabellianismus gemachten Einwendungen hervorgerufen worden sei. Diesem Zwecke wenigstens vermochte die neu eingenommene Stellung vortrefflich zu dienen, indem ihr gegenüber eine Beweisführung im vornhinein gegenstandslos wurde, wie sie z. B. Epiphanius (haer. 57, 3) gegen Noët anwendet: „Etenim qui fieri

---

<sup>1)</sup> = praedicat; vgl. Eccl. 13, 14.

<sup>2)</sup> = autem.



















Derselbe entspricht der Offenbarung, welche Henoch in Kap. 12, 5 empfängt: „Sie werden keinen Frieden, noch Vergebung der Sünden haben.“

c) Die Unterscheidung der doppelten Art von Dämonen, der Giganten, welche auf Erden, und der gefallenen Engel, welche im Himmelsraum hausen. Dieselbe wird im Henochbuch in Kap. 15, 9 f. vorgetragen: „Böse Geister werden sie (die Riesen) auf Erden sein und böse Geister genannt werden. Die Geister des Himmels sollen im Himmel ihre Wohnung haben, und die Geister der Erde, die auf Erden geboren wurden, sollen auf Erden ihre Wohnung haben.“

d) Die Charakterschilderung der Gigantengeister, welche unstät auf Erden umherschweifen, um Unrecht und Gewalt zu verüben. Sie wird im Anschluß an die vorhin genannte Stelle ganz ähnlich im Henochbuche gegeben. Nach dem in dieser Partie deutlicheren griechischen Text desselben lautet sie (15, 11): *Καὶ τὰ πνεύματα τῶν γιγάντων Ναφη-  
λὲϊμ ἀδικοῦντα, ἀφανίζοντα καὶ ἐμπίπτοντα καὶ συμπαλαίοντα  
καὶ συρρίπτοντα ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δρόμους ποιοῦντα καὶ . . .  
προσκόπτοντα.* Den hier vorkommenden Ausdrücken entsprechen zum Teil unmittelbar die Bezeichnungen, deren sich Laktanz betreffs der Gigantengeister bedient: so dem *δρόμους ποιοῦντα* (*ἐπὶ τῆς γῆς*) das „per omnem terram vagantur“, dem *ἀφανίζοντα* die Aussage „spiritus sunt tenues et incomprehensibiles“, dem *ἐμπίπτοντα* die erweiterte Ausführung „insinuant se corporibus hominum . . .“

Diesen Anlehnungen an das Henochbuch stehen in der Darstellung der Institutiones aber auch eigenartige Auffassungen des Auktors gegenüber, welche seinem Bericht das Gepräge einer gewissen Neuheit verleihen. Unter diesen Sonderzügen fallen auf:

a) Die Erklärung, daß Gott selbst die Engel zum Schutz und zur Pflege des Menschengeschlechtes auf die Erde entsendet habe, und die strenge Weisung, welche sie erhalten hätten, sich vor Befleckung durch irdische Unlauterkeit zu bewahren.

b) Die Ansicht, daß die Geister der erdgeborenen Engelsöhne in ihrer ruhelosen Wanderung Einkehr in

























οὐκ ἐπ' ἄλλον τινὰ εἴρηται ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν τύραννον καὶ ἀναιδῆ καὶ θεομάχον δείξομεν.

c) Die Bezeichnung λέων. Hippolyt begründet sie als dem Antichrist zukommend in Kap. 6 (p. 7, 25): τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἀντίχριστον ὁμοίως λέοντα προσανηγόρευσαν αἱ γραφαί. Kommodian bedient sich derselben als einer dem Antichrist eigentümlichen Benennung in der Instr. II 2, 1 (De saeculi istius fine):

Dat tuba caelo signum sublato leone.

d) Das Wort Λατεῖνος. Hippolyt führt dasselbe als eine ihm nicht unwahrscheinlich dünkende Erklärung der Zahl 666 und des in ihr verborgenen Namens des Antichrist in cap. 50 (p. 34, 6) an: οἱ κρατοῦντες ἔτι νῦν εἰσι Λατεῖνοι, εἰς ἐνὸς οὖν ἀνθρώπου ὄνομα μεταγόμενον γίνεται Λατεῖνος. Von Kommodian ist es im selben Sinne in der Instr. I 41, 13 (De Antichristi tempore) verwendet worden:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus<sup>1)</sup>

Tunc dicet: ego sum Christus, quem semper oratis.

Diese Proben dürften im Verein mit den bereits früher gegebenen die unmittelbare Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts vollauf beweisen und daher die Forderung einer gemeinsam benutzten Quelle in dem von Bousset erwähnten Falle als unnötig erscheinen lassen.

---

<sup>1)</sup> Dombart erklärt im Index nominum irrtümlich: Latinus — Nero. Auch Ebert (Abhandlg. S. 419) und Leimbach (Progr. S. 26) haben das Wort nicht als Bezeichnung des erst nach Nero auftretenden Antichrist erkannt und sind dadurch zu der Ansicht verleitet worden, daß in der Instr. I. 41 im Gegensatz zum Carmen nur von einem Antichrist die Rede sei. Der Dichter unterscheidet aber auch am ersteren Ort vermittels der Nennung Neros (in V. 11) und des Latinus (in V. 13) und der Charakterisierung der Rolle des letzteren deutlich die beiden Persönlichkeiten. Man braucht nur Instr. I 41, 13:

Inde ad Hierusalem perget victorque Latinus  
mit Vers 927 des Carmen zu vergleichen:

Inde tamen pergit victor in terra Iudaea,  
um sich sogleich von der Identität der hier und dort bezeichneten Person zu überzeugen, die nicht Nero, sondern der Besieger desselben, d. i. der auf ihn folgende Antichrist ist.

































Volke vermehrten Stämme (vgl. Instr. II 1, 24: milia tot facti) geschlossen werden kann. In den *Historiae* III 7 schreibt derselbe nämlich: „Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Iudaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est.“ Da Orosius nur den ersten Teil dieser Notiz aus der Chronik des Hieronymus geschöpft, den zweiten aber aus eigenem hinzugefügt hat, so kann seine Mitteilung betreffs der Rückkehr wohl als der Ausdruck einer im 5. Jahrhundert wieder aufgelebten Meinung betrachtet werden.

### III. Die Erwartung des tausendjährigen Reiches.

Im 15. Kapitel der „*viri illustres*“ spricht Gennadius über Kommodian den Tadel aus, daß er „*de divinis repositionibus adversus illos (paganos) agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit . . . Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus*“. Damit wird der Dichter als ein Anhänger des Chiliasmus bezeichnet<sup>1)</sup> und, wie schon

---

<sup>1)</sup> Harnack schreibt in der *Chronologie der altchristl. Lit.* II S. 440 f.: »Gennadius setzt den Kommodian zu den christl. Schriftstellern um 400 und behauptet, er sei in seinen Ausführungen dem Lactantius gefolgt. Das erstere ist unerheblich . . . Aber auch die andere Bemerkung kann belanglos sein; sie braucht nämlich nichts anderes zu bedeuten, als daß Kommodian Chiliast gewesen ist wie Lactantius (und die neben ihm genannten Schriftsteller Tertullian und Papias).« Man wird in der Tat diese Ansicht bevorzugen, wenn man neben die oben genannte Stelle des Gennadius die fast gleichlautende Aufzählung der chiliastischen Auktoren hält, welche derselbe im 25. Kapitel der Schrift *de ecclesiasticis dogmatibus* gibt: »In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, non quod ad cibum vel potum pertinet, sicut Papias auctore Irenaeus, Tertullianus et Lactantius adquiescunt.« Damit würde man sich allerdings der Meinung zu begeben haben, daß Gennadius eine literarische Abhängigkeit Kommodians von Laktanz behaupten wolle — die tatsächlich freilich besteht, wie sogleich oben im Text und ausführlicher noch im folgenden Kapitel zu zeigen —, immerhin aber bliebe noch die





Direkten Anschluß an das 21. Kapitel der Apokalypse zeigen in dieser Darstellung die Verse: 1 = 21, 2 (10); 5 = 21, 4; 14 nebst der ersten Hälfte von 15 = 21, 23; die zweite Hälfte von 15 = 21, 25; 16 = 21, 16.

Das Verständnis der Verse 3—8, laut welchen die erste Auferstehung und die Berufung zum neuen Leben in der Gottesstadt vom Dichter auf die beschränkt wird, „qui fuimus illi devoti<sup>1)</sup>“, ergibt sich aus der Lehre der Institutiones VII 20, 5 und 24, 2 ff., daß das erste Weltgericht nicht über alle Menschen, sondern nur über die Christgläubigen abgehalten werde (20, 5: nec tamen universi tunc a deo iudicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in religione dei versati). Nach Abschluß desselben sollen (24, 2) allein die als gerecht befundenen Gläubigen aller Zeiten ins leibliche Leben zurückkehren und 1000 Jahre mit Christus auf Erden herrschen, während die Sünder unter ihnen<sup>2)</sup> aufs neue dem

---

<sup>1)</sup> = obedientes: vgl. Instr. 15, 12; 27, 5; 32, 17.

<sup>2)</sup> Daß Kommodian das Urteil im ersten Gericht nicht als ein bloß auf Freisprechung oder Verwerfung lautendes betrachtet, sondern auch mit einem auf eine gewisse Zeit zur Strafläuterung verweisenden Urteil rechnet, geht aus Vers 783 ff. des Carmen hervor, in welchen neben der Höllenstrafe ein zeitweiliger Ausschluß von der zukünftigen Seligkeit erwähnt wird:

Quem [Christum] si quis confessus non erit in ista natura,  
Perdit et quod vixit et in poena sero declamat;  
Aut certe, dum sperat expectans credere canus,  
Excluditur diutius ab aeterna vita defunctus.

Die beiden letzten Verse beziehen sich auf das Verhalten derjenigen, welche ihren endgültigen Anschluß an die Kirche durch weite Hinausschiebung der Taufe verzögerten, sei es um in einem unchristlichen Lebenswandel nicht gestört zu werden, sei es aus Furcht, die Taufgnade wieder zu verlieren. Diese schreckt der Dichter durch den Hinweis auf eine entsprechende Verzögerung ihrer Zulassung zur Seligkeit nach dem Tode. Auch Tertullian adv. Marc. III 24 äußert eine mit der Ansicht Kommodians übereinstimmende Meinung betreffs des Aufschubes der Seligkeit nach dem Tode, da er lehrt, daß während des 1000jährigen Reiches (als der für eine selige Auferstehung inbetracht kommenden Zeit) die Gerechten je nach ihren Verdiensten früher oder später erweckt würden: »Haec ratio regni caelestis, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro merito maturius vel tardius resurgentium . . .« Ähnlich stellt auch Ambrosius (in Ps. I 54—56) die



stadt „omnium bonorum utique spiritualium copia“ bestehen würden. Nach der Bemerkung des hl. Hieronymus im 19. Kapitel des Jeremias-Kommentars, daß manche kirchlich **gesinnte** Männer und Märtyrer der Vorzeit an Ehen der Gerechten im 1000jährigen Reiche geglaubt hätten, scheint diese **Auffassung** wohl in den Schriften des Papias und Victorinus **enthalten** gewesen zu sein; doch bedarf es zur Erklärung **ihres** Ursprunges bei Laktanz eines Zurückgreifens auf diese **Quellen** nicht, da derselbe das Buch Henoch selbst gekannt und **benutzt** hat, wie bereits in § 2 bei Besprechung der Engel- und **Dämonenlehre** dargelegt worden ist. Da sich nun die **Abhängigkeit** Kommodians von Laktanz auch schon in jener Materie **ergeben** hat, so dürfte seine Übereinstimmung mit demselben in dieser singulären Ansicht als ein neuer Beweis für die **Benutzung** der Institutiones zu betrachten sein. Überdies zeigt die Schilderung des Dichters auch noch in zwei anderen Punkten eine charakteristische Übereinstimmung mit Laktanz.

Sieht man von Vers 10 ab, dessen Inhalt sich gleichmäßig mit Apok. 21, 24 und Instit. VII 24, 15 deckt, so ist es zunächst der in Vers 11 geäußerte Gedanke von der überschwenglichen Fruchtbarkeit der sich selbst ohne Ende erneuernden Erde (Terra nimium fundit sine fine novata), welcher eine gedrängte Wiedergabe der von Laktanz in Kapitel 24, 7 gegebenen Darstellung zu sein scheint: „terra vero aperiet foecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit: rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt“. Einen noch viel näher mit demselben sich berührenden Zug aber enthält die Aussage sowohl in Vers 19 betreffs des Loses der zu Knechtesdiensten während des 1000jährigen Reiches bestimmten Heiden (Malus in angore saeptus propter iustos alendos), als ihrer Aufbewahrung zu eben diesem Zweck während des ersten Weltbrandes in der Instr. II 2, 16 f.:

Flamma tamen gentis media partitaque servans,

In annis mille ut ferant corpora sanctis.

Dieser Anschauung nämlich, die sich u. W. sonst in keiner eschatologischen Beschreibung findet, begegnen wir

in den Instit. VII 24, 3 f.: „Qui autem ab inferis suscitabuntur [iusti], hi praeerunt viventibus tamquam iudices. (4) Gentes vero non exstinguuntur omnino, sed quaedam relinquentur in victoriam dei, ut triumphentur a iustis ac subiugentur perpetuae servituti.“

Als die Quellen der chiliastischen Schilderung der Instructio II 3 dürften daher die Apokalypse und die Institutiones des Laktanz zu bezeichnen sein. Daß auch das Verständnis des im Carmen zusammenhanglos zwischen die Beschreibung des ersten und zweiten Weltfeuers eingeflochtenen Verses 999 sich aus Laktanz ergibt, oder besser gesagt, sich aus eilfertiger Übergehung einer von demselben in den Instit. VII 26, 1 vorgetragenen Lehre erklärt, ist schon früher bemerkt worden.<sup>1)</sup>

Der Glaube an das tausendjährige Reich ist bis weit ins 5. Jahrhundert hinein so lebendig gewesen, daß der Ausdruck, welchen Kommodian ihm leiht, in zeitgeschichtlicher Hinsicht nicht überraschen kann. Der Ambrosiaster<sup>2)</sup>, Quintus Iulius Hilarianus<sup>3)</sup> und Sulpicius Severus<sup>4)</sup> haben demselben ebenfalls gehuldigt und selbst

---

<sup>1)</sup> S. oben S. 70 f.

<sup>2)</sup> Im Kommentar zu 1. Cor. 14, 52 (Migne P. L. 17, 270 C): »In novissima tuba; ideo novissima, quia postremum bellum geritur adversum daemones ac principes et potestates et ipsum diabolum. Hoc enim fiet post annos mille, quibus hic regnabit salvator extincto Antichristo, cum Satanas dimittetur de carcere suo ad seducendas gentes Gog et Magog . . .«

<sup>3)</sup> Im Liber de duratione mundi c. 18: »Superato igitur et interfecto Antichristo summa completa annorum sex milium fiet resurrectio omnium sanctorum adhuc superstite mundo . . . Qui sub signo Antichristi remanebunt et hi omnes nubent atque nubentur et morientur. Super hos et plagae istae descriptae in Apocalypsi advenient et partibus subinde caeditur hic mundus. Nam sanctis Dei in resurrectione unus erit dies et tantum erit prolongatus in lucem dies iste sanctorum, quantum impiis illis in mundo cum poena viventibus mille numerabuntur anni.«

<sup>4)</sup> Siehe die Aufzählung der chiliastischen Auktoren bei Hieronymus im 36. Kapitel des Kommentars zu Ezechiel. Als jüngster derselben wird dort aufgeführt: »Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit.«

Augustin bekennt<sup>1)</sup>, daß er ihm einst zugetan gewesen. Allerdings spricht Gennadius deshalb über Kommodian einen scharfen Tadel aus. Vergleicht man aber mit dem Wortlaut desselben die allgemeine Ermahnung, die der gleiche Verfasser im 25. Kapitel des Werkes „de ecclesiasticis dogmatibus“ betreffs einer geistig zu verstehenden Erfüllung der göttlichen Verheißungen gibt, so legt sich die Vermutung sehr nahe, daß Gennadius mit jenem Tadel nicht weniger eine von manchen Zeitgenossen noch geteilte, als die vom Dichter geäußerte Ansicht betreffs eines in irdischer Herrlichkeit zu erwartenden tausendjährigen Reiches hat treffen wollen.

---

<sup>1)</sup> Civ. Dei XX 7, 1: »Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.«



3, 6 und 15, 10, welche in den Testim. II 24 (aber in umgekehrter Reihe, wie auch bei Laktanz IV 19) aufeinander folgen, im Carmen (V. 445—448) also ausgedrückt:

3, 6: Ego dormivi, ait, et somnum cepi securus,

Auxilio Domini surrexi, nihil mali passus.

15, 10: Et iterum dicit: In infernum non derelinques,

Nec dabis sanctum tuum interitum quoque videre.

Die gesperrten Worte entsprechen dem Text von L, welcher sich sowohl von dem der Ausgabe H(artels) als von den Lesarten der V(ulgata) unterscheidet. Nach L lautet Ps. 3, 6: Ego dormivi et somnum cepi (H: quievi; V: soporatus sum) et surrexi (H und V: exsurrexi), quoniam Dominus auxiliatus est mihi (H: suscipiet me; V: suscepit me). Und Ps. 15, 10: . . . nec dabis sanctum tuum videre interitum (H und V: corruptionem).

Die alttestamentlichen Stellen, welche Kommodian verwertet, sind aber nicht bloß aus Cyprian und Laktanz geschöpft. Das zeigen beispielsweise die Berufungen auf den Propheten Daniel in den Versen 246 und 267, oder auf Esaias in Vers 442, welche bei den Genannten fehlen, sowie der Gebrauch des Psalmverses 96, 1 (in V. 295), den Laktanz übergeht, Cyprian (Test. II 29; H. 98, 7) aber ohne den charakteristischen Zusatz *a ligno* anführt, mit welchem er im Carmen erscheint: „Dominus regnavit a ligno.“ Neben den Büchern des A. T., die der Dichter daher ohne Zweifel selbst benutzt hat<sup>1)</sup> — deren Übersetzungsform nachzuforschen aber bei der bisher noch unentwickelten Kenntnis derselben vergebliche Mühe sein würde — läßt sich anscheinend noch eine andere Quelle seiner Zitate namhaft machen, nämlich die nach den Untersuchungen Harnacks<sup>2)</sup> um das Jahr 430 wahrscheinlich in Gallien verfaßte *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, welche

<sup>1)</sup> Vgl. Carm. V. 10 f.: *Adgressusque fui tradito in codice legis, | Quid ibi rescirem.* V. 29 f.: *Suadeo nunc ergo altos sic et humiles omnes, | Ut legant assidue vel ista (das Carmen) vel cetera legis (d. i. die Hl. Schrift).*

<sup>2)</sup> Texte und Untersuchungen I 3; vgl. Czapla, Gennadius als Literaturhistoriker S. 107 f.





vorhin erwähnte Form von Ps. 96, 1: „Dominus regnavit a ligno.“

Von neutestamentlichen Schriftstellen, welche in den Dichtungen verwendet sind, lassen die folgenden den Gebrauch einer vorhieronymianischen Übersetzung erkennen.

1. Instr. II 39, 4: „Irasci nolite sine causa fratri devoto“ zeigt den gleichen Zusatz zu Matth. 5, 22, welchen Hieronymus (Dial. adv. Pelag. II 5; Migne 23, 540) als in den meisten alten Hss. nicht vorhanden verwirft. Derselbe findet sich außer in den Italatexten der Codd. Vercell. Veron. Corb. Brixian. bei Cyprian (Test. III 8; H. 120, 15), Hilarius (in Mt. V 22), Augustin (De serm. Dom. in monte I 9), und ebenso bei den südgallischen Schriftstellern des 5. Jahrhunderts: Kassian (Inst. VIII 20), Salvian (De gubern. III 2), Valerian von Cemele (Hom. XIII).

2. Instr. II 25, 5: „Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris“ bezeichnet den Splitter im Auge bei Matth. 7, 3 (Luc. 6, 41), anstatt mit dem sonst allenthalben gebräuchlichen Wort festuca, mit einem Ausdruck, welchen Sabatier (Biblior. sacror. vers. ant.) nur aus einer Anführung der Stelle bei Augustin (in Ps. 50, 10) zu belegen weiß. Desselben Ausdrucks bedient sich indes auch Faustus von Reji (in Sermo VI; 245, 20 Engelbrecht) zur Wiedergabe jener Stelle.

3. Instr. II 14: „De lolii semine“ verwendet zur Übersetzung des Wortes *ζιζάνια* in der Parabel vom Unkraut im Acker bei Matth. 13, 24—30 in Vers 1—4 dreimal das

---

(= considerant, scrutantur), so möchte der damit ausgesprochene Verzicht auf eine Erklärung der Stelle wohl durch die ebenso verworrene, als mysteriöse Auslegung derselben veranlaßt sein, welche Theophilus auf Bitten des Simon in n. 14 gibt: Primum, quia Christus secundum nativitatem infantium omnium butyrum et mel manducavit. Hoc credimus et sic fidem nostram custodimus; et quia die octavo circumcisis est. Butyrum autem unctio spiritus intellegitur, mel autem dulcedo est doctrinae eius, quam nos adsequimur et sic fidem consequimur. Spolia autem Samariae hoc genere detraxit, quod, cum infans esset, munera a magis accepit, aurum, tus et myrram; et postea adultus cum doceret et omnem veritatem dei demonstraret, relictis idolis Samaria et Damascus bene crediderunt relinquentes Assirium, id est diabolum.



5. Instr. II 10, 7: „Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre“ stimmt in der Benutzung der Stelle Joh. 3, 3 mit dem Text der Codd. Colbertinus und Sangermanensis überein (nisi quis natus fuerit denuo; Vulgata: nisi quis renatus f. d.). — Westcott und Hort sind geneigt, den Text des Sangerm. für gallikanisch zu halten<sup>1)</sup>; der Cod. Colbert. ist südfranzösischen Ursprungs.<sup>2)</sup>

6. Carm. 557: „Si prius non digitum misero, ubi clavi fuerunt.“ Die Form mittam in den Worten des gegen den Glauben an Christi Auferstehung sich sträubenden Apostels Thomas bei Joh. 20, 25 findet sich, wie in der Vulgata, so in den vorhieronymianischen Übersetzungen mit Ausnahme des Colbertinus. Unter den Vätern gebrauchten (nach Sabatier) die Form misero Hilarius Pictav. (Lib. contra Constant.) und Augustin (Tract. I in Joh.; in Ps. 21 und 63).

7. Carm. 568: „Tu Deus et Dominus vere meus!“ Der Ausruf des Apostels Thomas vor dem vor ihm erscheinenden Herrn kommt in dieser Fassung wiederum der des Colbertinus am nächsten, welcher die Stelle Joh. 20, 28 mit den Worten gibt: „Tu es dominus meus et deus meus“, während die übrigen alten Übersetzungen, ebenso wie die Vulgata, Cyprian, Ambrosius, Augustin u. a. als Worte des Apostels nur: „Dominus meus et deus meus“ anführen. Sabatier bemerkt, daß die Stelle in den ältesten Hss. des Lib. VII. de Trinitate des hl. Hilarius „Deus meus es tu“ laute.

8. Der Titel der Instr. I 32: Sibi placentibus fällt durch seine plurale Form insofern auf, als der Inhalt nur an einen einzigen Mann, nämlich an den gallischen Praefectus praetorio Arvandus gerichtet ist.<sup>3)</sup> Die Erinnerung an die von gewissen Hss. zu Rom. 1, 30 gebotene Lesart „sibi placentes“, statt (oder neben) „elatos“, und die Erwägung, daß Kommodian in dem Gedichte einen durch Hochmut, Habgier und Willkür mißliebigen Vertreter Roms apostrophiert, der dazu auch, wie die Adressaten der paulinischen

<sup>1)</sup> Gregory, Textkritik des N. T. I 604.

<sup>2)</sup> S. Berger, Histoire de la Vulgate p. 74 s.

<sup>3)</sup> S. oben S. 105 ff.









Gerechten und Gottlosen und ihrem Anteil an Glück und Pein in dieser und der anderen Welt, von welcher der Kontext handelt (s. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II S. 418).

Unverkennbaren Anschluß an die Apokalypse des Baruch und zwar näherhin an das Stück, welches aus ihr im Cod. Wirceburg. 56 saec. IX. den Testimonien Cyprians III 29 angefügt ist<sup>1)</sup>, zeigt die Instr. I 25. Dieselbe läßt unter dem Titel *Qui timent et non credent* an die Heiden eine Ermahnung zu baldiger Erkenntnis Christi ergehen (V. 1 und 21), weil die Zeit dränge (V. 6—9) und jetzt noch die Möglichkeit seiner Erkenntnis und ewigen Heiles geboten sei (V. 15—20). Das gleiche behandelt der erwähnte Abschnitt der B-A. Insbesondere spricht derselbe von Heiden (*nationes*), welche die Wahrheit suchen und von denen einige in ihrer Blindheit die wenigen Weisen, welche sie besitzen, *timebunt ut malos* (vgl. den Titel der Instr.), *alii autem ore stupentes non credent*. Zu den letzten Worten ist nur eine Vergleichung von Vers 13 nötig:

*Obstupe iam factus ora tu credere Christo*, um dessen Herkunft und damit unmittelbar die (auch im übrigen deutliche) Abhängigkeit der *Instructio* von dem Baruch-Abschnitt zu erkennen.

Die Benutzung derselben Apokalypse durch den Dichter in den Versen 943 ff. des *Carmen*, bzw. in der Instr. II 1 ist bereits oben S. 279 f. dargelegt worden.

### 5. Canones.

Von synodalen Bestimmungen, welche in den Gedichten berücksichtigt worden sind, ist eingehender behandelt worden die Verwendung des Can. 1 und 2 von Angers (S. 81 ff.), des Can. 1 von Tours (S. 84 ff.), des Can. 5 von Neocaesarea (S. 117 ff.), des Can. 7 von Caesaraugusta (S. 179 f.), des Can. 38 der *Statuta ecclesiae antiqua* (S. 183).

---

<sup>1)</sup> S. Hartels Ausgabe I p. 143, 2—14.



### 6. Joh. Cassianus.

Daß Kommodian die libri de institutis coenobiorum gekannt und aus denselben den Stoff der Instr. II 12 geschöpft hat, ist S. 187 ff. ausgeführt worden. Aus Kassian scheint ferner die Bemerkung über das Maßhalten im Kleideraufwand entnommen, welche der Dichter in die gegen die weibliche Eitelkeit gerichtete Instr. II 18 mit den Worten einflieht (V. 15 f.):

Induite vestes, quas oportet, frigus ut ostent

Aut nimium solis, tantum ut pudico [marito] proberis.

Dieselbe entspricht mutatis mutandis der von Kassian im Lib. I. de habitu monachi c. 3. De veste monachi aufgestellten Regel: „vestis quoque sit monachi, quae corpus contegat tantum . . . et frigoris retundat iniuriam, non quae seminaria vanitatis aut elationis enutriat.“<sup>1)</sup>

### 7. Constitutiones Apostolicae.

Auf die Benutzung der Stellen II 17 und VIII 2 wurde S. 207 Note hingewiesen, auf die Verwendung von VII 39 S. 230 ff.

### 8. Cyprianus.

Der Gebrauch, welchen der Dichter von Cyprianischen Schriften gemacht hat, ist ziemlich bedeutend und im einzelnen inbezug auf Epist. 61, I S. 99, auf Epist. 10, IV S. 190, auf De eccl. cath. unitate I S. 89 Note 1 bereits dargelegt worden. Außer diesen Stellen kommen als Nachahmungen Cyprianischer Gedanken die folgenden Parallelen inbetracht:

Instr. I 39, 1—4:

Inspice Liam typum synagogae fuisse  
Tam infirmis oculis, quam Iacob in  
                                          signum recepit,  
Et tamen servivit rursum pro minore  
                                          dilecta,  
Mysterium verum et typum ecclesiae  
                                          nostrae.

Test. I 20 (H 52, 18):

Sic et Iacob accepit uxores duas,  
maiores Liam oculis infirmioribus  
typum synagogae, minorem speciosam Rachel, typum ecclesiae.

<sup>1)</sup> Ähnlich Alcimus Avitus De consolatoria castitatis laude I 45 f.:  
Quid multis? tantum illa tibi vestimenta parantur, | Frigora quae pellant,  
non quae tua membra venustent.



Instr. II 38 (Oranti) 1. 2:  
Orantem si cupias te exaudiri de  
caelo,  
Rumpe de latibuli nequitia vincula  
tota.

Ibid. V. 5. 6:  
Tu sane si nudus benefactis Deum  
adores,  
In totum ne sic facias orationem  
inepte.

Carm. 119:  
Sunt, quibus in ignem apparuit voce  
locutus.

Carm. 153 f.:  
Rectorem in terra dederat Deus an-  
gelum istum,  
Qui, dum invidetur homini, perit  
ipse priorque.

Carm. 173 f.:  
Inrepserat quoniam rudibus temera-  
rius ille  
Per latices animae, depravavit men-  
tes acerbis.

Carm. 211:  
Si fuerat castus, incestus proficit  
inde.

Carm. 587:  
Insanumque forum cognoscere . . .

Carm. 599 f.:  
Obstrepit interea vox adornata di-  
urnum  
Et saepe fit causa melior mala plu-  
scula dando.

Carm. 753 ff.:  
Sunt homines pecorum similes in  
ista natura,  
Qui nolunt accipere frenum Dei  
summi vagantes,

De dom. orat. c. 33 (H 291, 22):  
adesse se promittit (deus) et au-  
dire ac protegere se eos dicit, qui  
iniustitiae nodos de corde solven-  
tes . . .

Ibidem c. 32:  
Orantes autem non infructuosus  
nec nudis precibus ad Deum ve-  
niant.

Test. III 101 (Überschrift):  
Spiritus Sanctum in igne fre-  
quenter apparuisse.

De zelo et livore c. 4:  
Hinc diabolus inter initia statim  
mundi et perit primus et perdidit.

De cath. eccl. un. c. 1:  
Plus metuendus est . . . inimi-  
cus, cum latenter obrepit, cum . . .  
occultis accessibus serpit . . . Ea est  
eius semper astutia, ea est circum-  
veniendi hominis caeca et latebrosa  
fallacia. Sic ab initio . . . rudem  
animam . . . decepit.

Ad Donatum c. 8 (H 10, 5):  
Quae pudica fortasse ad specta-  
culum processerat matrona, de spec-  
taculo revertitur impudica. (Cf. de  
hab. virg. c. 18: quantum impu-  
dicior quae venerat pudica, discedit!)

Ibidem c. 10 (H 11, 22):  
Forum litibus mugit insanum.

Ibidem:  
Utrobique grassatur in mendacium  
criminum prostitutae vocis venalis  
audacia . . .

Ad Demetrianum c. 8 (H 356, 14):  
Tu enim Deo servis . . . ipse de  
servo tuo exigis servitutem et homo  
hominem parere tibi et oboedire  
compellis . . . nisi tibi pro arbitrio



## 12. Hippolytus.

Eine Zusammenstellung der vielfach wörtlichen Entlehnungen aus der Schrift *Περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου* findet sich S. 262 f.; andere Anzeichen für den Gebrauch des gleichen Werkes durch den Dichter sind auf S. 267 f. gegeben worden.

## 13. Ps.-Hippolytus.

Daß Kommodian auch aus der Ps.-Hippolyteischen Schrift *Περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου*, bezw. aus ihrer Quelle geschöpft hat, zeigen die auf S. 263 f. angeführten Parallelen.

## 14. Lactantius.

Zu der Frage, ob Kommodian den Laktanz gekannt, schreibt Harnack in der Chronologie der altchristlichen Literatur II 441: „Dombart (Praef. II) leugnet, daß Lactantius bei Commodianus benutzt sei. Zunächst kommen das bei beiden sich findende Material und die Grundzüge der Anschauung inbetracht. Die Übereinstimmung ist sehr groß — besonders in der Eschatologie, in der aber Laktanz der minder komplizierte ist — so daß die Annahme, sie seien voneinander unabhängig, nicht wohl möglich ist. Hätte aber Laktanz den Kommodian gekannt, so hätte er ihn wohl genannt, wie seine anderen Vorgänger. Wer Carmen 191 ff. mit Instit. div. IV 10, 11, Carmen 267 ff. mit Instit. IV 18, 28. 29, Carmen 791 ff. mit Instit. VII 25 und Carmen 927 mit Instit. VII 17, 4—6 vergleicht, wird sich der Vermutung nicht entziehen können, daß Kommodian hier von Laktanz abhängig ist. Auch den Phönix erwähnt er Carmen 139. Brewer macht dazu auf Einzelheiten aufmerksam, von denen aber m. E. nur eine einzige inbetracht kommt:

Inst. div. IV. 10, 6:	Carmen 192 f.:
Tum . . . deus eduxit eos . . . duce	Inde deos illos eiecit duce Moyse
Moyse, per quem postea lex illis	Per quem dedit illis legem . . .
a deo data est.	



Wichtiger als diese Stellen, in denen nur einzelne, wenn auch auffällige sachliche und sprachliche Berührungen zwischen Laktanz und Kommodian zutage treten, ist eine vergleichende Betrachtung zwischen den Ausführungen in der *Instructio* I 3 und den *Instit.* II 14; zwischen *Carmen* 825—832 und dem 2. Kapitel der *Mortes*; zwischen *Instr.* II 3 und den *Instit.* VII 20 und 24. Dieselbe ist in § 3 (S. 254 ff.) und § 4 (S. 271 f. und S. 286 f.) des letzten Kapitels bereits angestellt worden und dürfte die Abhängigkeit Kommodians von Laktanz gezeigt haben. Als Bestätigung dieses Ergebnisses führen wir zunächst eine fortlaufende Reihe von Parallelen aus einer gleichartigen Partie beider Schriftsteller an, die den Gedanken an ein zufälliges Zusammentreffen wohl ausschließt. Man vergleiche:

*Instit.* IV 10, 5:

Maiores nostri, qui erant principes Hebraeorum, . . . transierunt in Aegyptum . . .

10, 6:

Tum . . . deus eduxit eos . . . duce Moyse, per quem postea lex illis a deo data est . . .

10, 11:

Pro his tamen divinis beneficiis honorem deo non reddiderunt, sed . . . in luxuriam prolapsi . . .

11, 1:

. . . tum deus . . . prophetas in media plebe constituens, per quos peccata plebis verbis minacibus increparet . . .

*Ibid.*:

Cum saepe Iudaei praeceptis salutaribus repugnarent atque a divina lege desciscerent,

*Carmen* 191:

In Aegypto primum Israel concevit alumnus.

192:

Inde Deus illos eiecit duce Moyse,  
Per quem dedit illis legem in monte Sina.

199:

Gens ingrata bonis noluit iugum  
ferre praeceptis,  
Sed . . . (202) Praetermisso Deo luxurias saeculi mavult.

195:

Deinde prophetas ex ipsis dicere iussit,  
Quod Deus in hominem depretiatur ab illis.

213 f.:

In istis luxuriis populus primitivus agebat,  
Et a lege Dei semper recedebat inormis.





Schluß der für die Gottheit Christi vorgebrachten Schriftzeugnisse (Carm. V. 504 ff.; Instit. IV 14). Weil jener aber als Grundlage des Gegenbeweises die die Niedrigkeit Christi vorhersagende Zachariasstelle der Testimonien Cyprians II 13 benutzt, während dieser sich auf die seine Gerechtigkeit und seinen Kreuzestod vorherverkündenden Stellen in den Testim. II 14 stützt, so ergibt sich bei beiden eine verschiedene Ausführung, welche trotz der inneren Wahrscheinlichkeit, daß der Dichter auch in diesem Punkt von dem Verfasser der Institutionen nicht unabhängig ist, einen strengen Entlehnungsbeweis nicht gestattet.

Um so klarer tritt die Benutzung der Institutionen bei Abfassung des Carmen in der Verwendungsart der vier Schriftzitate hervor, welche in den Versen 369—374 zum Beweise der Gottheit Christi vorgebracht werden. Die beiden ersten derselben finden sich sowohl bei Cyprian in den Testim. II 10, als bei Laktanz in den Instit. IV 13, 10, die beiden letzten in den Testim. II 6 und in den Instit. IV 13, 8. 7. Daß nun Kommodian bei Ausarbeitung des bezeichneten Carmenabschnittes die Testimonien Cyprians vor Augen gehabt und benutzt hat, lehren die in den unmittelbar sich anschließenden Versen (375—380) verwendeten drei weiteren Schriftstellen, die von Cyprian zu dem gleichen Zweck (Quod Deus Christus) in den Testim. II 6 und 8 angeführt werden, während sie von Laktanz übergangen sind. Um so mehr muß es auffallen, daß die erstgenannten Schriftstellen in ihrer Fassung und Einführung eine deutliche Übereinstimmung mit Laktanz, hingegen eine Abweichung von der nach der Septuaginta sich richtenden Art zeigen, in welcher sie von Cyprian vorgelegt werden. Die Stelle Hierem. 17, 9 lautet

im Carmen 370: Et homo est, inquit, et quis eum novit  
in ipsis?

in den Instit. IV 13, 10: Et homo est et quis cognovit  
eum?

in den Testim. II 10: Et homo est et quis cognoscet  
eum? (= LXX: γινώσεται).













































## Fünftes Kapitel.

### **Der sprachliche Charakter der Dichtungen als Zeuge ihrer Abfassung im fünften Jahrhundert.**

Eine zeitliche Abschätzung des Sprachbildes, welches die Dichtungen darbieten, muß in erster Linie auf die Dichtungsform selbst und auf die Kreise Rücksicht nehmen, für welche der Dichter sein Werk bestimmt hatte.

Die von Kommodian angewendete Versart, welche Genadius als „quasi versus“ bezeichnet, charakterisiert sich durch die Zerlegung der Langzeile in zwei Kurzzeilen, durch Vernachlässigung der Quantität und des Wortakzents mit Ausnahme der beiden letzten Versstellen und durch den Gebrauch des einfachen und des Kettenreims. In diesen Merkmalen stimmt sie mit jener rhythmischen Poesieart überein, deren sich Augustin in dem 393 verfaßten „Psalmus contra Donatistas“ bedient und die nach den Ausführungen Wilhelm Meyers<sup>1)</sup> als literarisches Genus in den lateinischen Ländern vor Anfang des fünften Jahrhunderts ohne Beispiel ist. Sehen wir von der noch ungelösten, indes wahrscheinlich durch die Annahme eines orientalischen Einflusses zu beantwortenden Frage nach der Entstehung dieser neuen Dichtungsgattung im Lateinischen ab, die im Syrischen an Ephräm, im Griechischen an Methodius und Gregor von Nazianz ihre ersten Vertreter besitzt, so bietet schon ihre Bestimmung, der Volksbelehrung zu dienen, eine genügende

<sup>1)</sup> In den Abhandlungen der Münchener Akademie Bd. XVII 2 (1885) S. 288 ff.



sprache stehe.<sup>1)</sup> In Rücksicht auf eine zeitliche Bestimmung des Sprachcharakters der Dichtungen weist uns diese Erwägung aber bereits in die Periode eines schon weiter fortgeschrittenen Verfalls der lateinischen Sprache. Wie nahe dieselbe um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Gallien sogar in aristokratischen und geistiger Bildung durchaus nicht fernen Kreisen ihrer Auflösung stand, zeigen die Selbstbekenntnisse und die Werke Gregors von Tours<sup>2)</sup>; ein getreues Spiegelbild ihrer Art in den höheren Gesellschaftsklassen um die Wende des 4./5. Jahrhunderts aber bietet die „*Peregrinatio Silviae ad loca sancta*“.<sup>3)</sup> Mit dem familiären Stil der gelehrten Pilgerin und der schmucklosen Schreibart Gregors, die ein zutreffendes Bild des in den gebildeten Kreisen eingetretenen Sprachverfalls geben, dürfte am füglichsten die sprachlich gleich schlichte, aber auch gleich dekadente Darstellung Kommodians zu vergleichen sein. Aus einer solchen sachlich nächstliegenden Parallele aber scheint sich schon der auch durch die Dichtungsform selbst bestätigte Schluß zu ergeben, daß die Abfassungszeit der Werke Kommodians mit Rücksicht auf ihre Sprache um oder in das fünfte Jahrhundert zu setzen sein möchte. Eine eingehendere Prüfung ihres Sprachcharakters in lexikalischer und grammatikalischer Hinsicht wird diese Folgerung näher zu begründen gestatten.

---

<sup>1)</sup> Die Vulgärformen, welche sich bei Kommodian u. a. in der häufigen Vermischung der Kasus finden, sind in Volkskreisen schon im 2. und 3. Jahrh. nach Ausweis der Inschriften etwas ganz Gewöhnliches gewesen. Ähnliche Belege für die Schreibart ungebildeter Leute bieten auch die *Epistulae* 8 und 21—24 der Cyprianischen Briefsammlung, welche der Kodex T (Reginensis) in der unverfälschten Sprache ihrer Verfasser aufbewahrt hat. S. Hartels Cyprianausgabe III p. XLVIII. In Aufzeichnungen aber, welche, wie diejenigen Silvias und Lucifers von Cagliari, die Sprache der gebildeten Welt widerspiegeln, treten dieselben erst ein volles Jahrhundert später auf.

<sup>2)</sup> Vgl. M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours* p. 47 s.

<sup>3)</sup> Über die Verfasserin (Aetheria) s. Bludau im „*Katholik*“ 1904 S. 61—74.





3. **Aeternus** = beatus; **aeternitas** = beatitudo.

Instr. I 1, 1—3: Praefatio nostra viam erranti demonstrat  
Respectumque bonum, cum venerit saeculi  
meta

. Aeternum fieri, quod discredunt inscia  
corda.

Carm. 669: Aeternitas illi praeparatur, Christo qui credit.

Im selben Sinne wird das Adjektiv vom Ambrosiaster zu Rom. 5, 21 verwendet: „sciens (gratia) nos futuros aeternos“ und von Ps. Fulgentius (1. Drittel des 5. Jahrh.) am Schluß der 21. Homilie (M. 65, 889): „Hoc sentiat Christianus et erit aeternus.“ Bezüglich aeternitas sei hingewiesen auf den Sermo (des Caesarius?) bei Migne 39, 1853 A, sowie auf das Sacramentar. Gothicogallic. (M. 72, 234 C): „felicis (infantes) cum Christo in aeternitate victuri“ und (ib. 280 C): „per Unigenitum tuum aeternitatis aditum devicta morte reserasti“.

4. **Aptus** = bonus.

Instr. II 21, 4: Tu quidem quod optas (sc. martyrium) res  
est felicibus apta.

Carm. 881 f.: Vincunt enim lacrimae, deficit manus, corda  
tremescunt,

Quamquam sit martyribus aptum tot fu-  
nera ferre.

Der Ausdruck erscheint in dieser Bedeutung auf gal-lischen Inschriften der späteren Zeit. So bei Le Blant „In-scriptions chrétiennes de la Gaule“ n. 253: „Hic iacit Ar-temia, dulcis aptissimus infans“; und im Corp. Inscript. Lat. XIII n. 2400<sup>c</sup> (vom J. 573):

Mansuetus, patiens, mitis, venerabilis, aptus,

Pauperibus promptus, paradisiacas possidet aptus opes.

5. **Besteus** = bestia.

Instr. I 9, 9: Si vir esse nescis, cum bestiis perge morari.

„ I 34, 16 f.: Gratiam, quam misit Dominus in terra  
legendam,

Non requiris eam, sed sic quasi besteus  
errans [es].

„ II 7, 1: Falluntur volucres et silvarum bestiis viscis.

Über die Ableitung des Wortes aus der (postulierten) Form \*besta (aus welcher französ. „bête“ entstanden) s. Archiv I 9. 588 und III 107. Der Ausdruck, dessen Sinn „Tier“ aus den angeführten Stellen erhellt, ist u. W. im übrigen nur bei Gregorius Tur. Hist. Franc. (ed. Arndt I 27: „bisteis deputatur“) nachgewiesen.

6. **Cervicosus** = dura cervice praeditus.

Carm. 261: Gens (Iudaeorum) cervicosa nimis semperque  
rebellans.

Carm. 543: Nec illud (Iudaei) respiciunt cervicosi, setis  
erectis.

Forcellini - De Vit führt zum Beleg für das Adjektiv Kommodian, für das denselben entsprechende Substantiv cervicositas Apollinaris Sidonius Ep. VII 9 an. Ersteres kommt indes auch beim Ambrosiaster in der Erklärung von Tit. I 14 vor: „cervicosi inventi sunt (Iudaei)“. — Augustin bedient sich im Sermo VI c. 5 der verwandten Form cervicatus; ebenso die Vulgata Eccl. 16, 11.

7. **Clausus** = obscurus.

Carm. 411: Sed haec est historia clausa, de qua docti re-  
volvunt.

Vgl. Augustin Serm. 71 n. 13 (M. 38, 452): „clause dictum est“; in Evang. Ioh. tr. 17 n. 9 (M. 35, 1532) „clausum est“. Arnobii iun. Conflictus I 8: „Aperi quod dixeris, quia clausum est.“

8. **Codex legis** = litterae sacrae.

Carm. 11: Adgressusque fui tradito in codice legis,  
Quid ibi rescirem, statim mihi lampada fulsit.

„Die Kirchenväter wenden seit dem 4. Jahrh. den Ausdruck (codex) immer zur Bezeichnung der Hl. Schrift an. So Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Cassianus, Gregor Tur., Cassiodorus.“ Landwehr im Archiv VI 424.

9. **Congestare** = congerere.

Instr. II 23, 15: Congestet alius: tu bono vivere quaere.

Forc.-De Vit belegt die Form aus Kommodian, das Handw.<sup>6</sup> von Georges aus Augustinus De pecc. mer. I 28.





energumeni verrant“; Can. 64 (92): „Energumenis in domo Dei assidentibus victus . . . ministretur.“ Von Caesarius von Arles ist er oft gebraucht worden, z. B. in der Hom. XII: „consecrationem vero corporis vel sanguinis Christi non alibi nisi in domo Dei audire vel videre poteritis“ (M. 39, 2276, 2).

14. **Fanaticus** = idolorum cultor.

Instr. I 37 (im Akrostich): Qui iudaeidiant fanatici.

Zur Bezeichnung der Heiden bedienen sich des Ausdrucks Paulinus Nolan. Poema XXII 33; Hieronymus in Esaiam c. 6., Augustin. in Ps. 40 und besonders oft Gregorius Tur. Vgl. Bonnet „Le Latin de Grégoire de Tours“ p. 236: „Delubrum et fanum désignent des divinités payennes . . . En conséquence l'adjectif fanaticus signifie payen: Hist. Franc. I 31; II 10; Mart. I 2; V 43.“

15. **Fortia** = miracula.

Carm. 40: Sed et demonstravit [deus] fortia Pharaone  
decepto.

„ 576: Qui [Christus] si talis erat, qualem isti perfidi  
[Iudaei] dicunt,

Fortia non fierent testium de verbo per illum.

Den einzigen Beleg für eine gleiche oder ähnliche Verwendung des Wortes finde ich bei Faustus Reiens. (Eusebius Gallican. s. Binius V 1 p. 711 D): „Stabat autem angelus et a dextris stabat, quoniam fortia et prospera nuntiabat.“ Aus fortia entstand franz. force.

16. **Fuga** = amentia.

Instr. I 7, 18: Lex sine lege fuga vestra: quod vult esse  
valebit.

Im Kommentar zu der genannten Stelle erklärt Dombart ungewiß: „= indomita fabulandi libido atque licentia?“ und erwähnt Diez, Etymolog. Wörterbuch<sup>4</sup> S. 371, „(qui) censet vocabula romanica foga, fougue originem ducere ab eo, quod est fuga“. Die Richtigkeit der letzteren Erklärung und den übereinstimmenden Sinn des modernen und alten Wortes zeigt deutlich (außer der Verwendung des Ausdruckes bei Kommodian) eine Stelle des Vigilius Tridentinus













III 11, betreffs der übrigen vgl. Bonnet, *Le Latin de Grég. de Tours* p. 220, 3. — Das Wort *septimana* ist erst seit Mitte des 4. Jahrh. nachweisbar.

33. *Titulus* = *locus libri*.

Carm. 429: *Uno volo titulo tangere librum Deuteronomium*.

Auf die genannte Bedeutung hat schon Dombart geschlossen, dieselbe aber als unbezeugt in seinem Index mit einem Fragezeichen versehen. Sichere Belege für sie bietet das 3. Buch des *Praedestinatus*, als dessen Verfasser ein um die Mitte des 5. Jahrh. in Südgallien lebender Schriftsteller gilt.<sup>1)</sup> Nach wörtlicher Anführung der dem 2. Buch entnommenen häretischen Stellen leitet er deren Widerlegung mit den Worten ein (M. 53, 668 B): *Dabo his singulis titulis breve responsum . . . Diximus unum titulum . . .*

34. *Totidem* = *itidem*

kommt sehr häufig bei Kommodian vor; als Beispiel sei erwähnt

Instr. I 25, 6: *Matura iam messis, tempus totidemque paratum.*

Diese eigentümliche Bedeutungsübertragung zeigt sich erst bei Lucifer Calar. (Hartel 57, 19; 100, 21 u. ö.), in der *Peregr. Silviae* und bei Kassian, *Inst. coen.* III 9, 2; IX 3, 1.

Der vorgelegte Vergleich zwischen dem Wortschatz und den Wortbedeutungen bei Kommodian und dem Sprachgut der Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts wird leicht eine spezifische Übereinstimmung beider erkennen lassen. Wenn nun Ausdrücke, wie die unter n. 1. 2. 7. 14. 19. 22. 29. 33 erwähnten, den Versuch einer zeitlichen Abschätzung der Dichtungen wohl auf die Wende des 4./5. Jahrhunderts hinlenken, so fehlt es auch nicht an Anzeichen, welche auf einen gallischen Ursprung derselben deuten: als solche dürften die unter n. 5 und 23 angeführten Worte zu nennen sein. Die folgenden Untersuchungen werden beide Auffassungen zu bestärken und zu bestätigen vermögen.

<sup>1)</sup> S. Bardenhewer, *Patrologie*<sup>2</sup> S. 533.















5. Zu der Form *aduliscens* in Instr. I 7, 8 bieten speziell zwei gallische Inschriften aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts die Parallele *adoliscens*: C. I. L. XII 1792 (J. 516) und 2069 (Vienne, J. 524).

6. Die prosodischen Eigentümlichkeiten, welche bei Kommodian auffallen, finden sich fast allgemein bei den Dichtern des 4./5. Jahrhunderts. Man vergleiche

zu *butyro* (Carm. 409) Sidonius Apollin. Carm. XII 7: *butyro*, während Aemilius Macer (in Augusteischer Zeit) *butyrum* betont, entsprechend griech. *βούτυρον*.

Zu *filioli* (Instr. II 26, 6) s. Sidonius Apollin. Carm. XV 147: *araneola*; ebenso Paulinus Nolan. Poema XV I 117; Dracontius Hexaem. II 137: *muliere*.

Zu *idola* (Instr. I 2, 7. 13) s. Prudentius Perist. III 74. X 431, Dracontius Carm. de Deo II 579. Satisf. 96: *idola*.

Zu *latēbra* (Instr. II 9, 10) s. Paulinus Nol. Poema XVIII 296, Prudentius Cathem. IX 77 und Hamart. 395: *latēbra*. — Ähnlich bedienen sich Sedulius (Carm. Pasch. III 313. IV 244), Marius Claud. Victor (Genesis I 1), Dracontius (Hexaem. I 1. 14) der Form *tenēbrae*, während Kommodian (Carm. 421) mit Paulinus Nol. (Poema XVIII 371) *tenēbrae* mißt.

Zu *augere* (Carm. 607), *lugere* (Instr. II 32, 10) s. Paulinus Nol. Poema XV 176: *fulgere*, Prudentius contra Symmach. I 162 *fervere*.

Zu *eritis* (Instr. II 32, 11), *feceritis* (II 39, 5) s. Paulinus Nol. Poema XVII 287: *erimus*; Prudentius, Praef. ad Psychom. 58: *noverimus*; (Iuvenus IV 675: *poterimus*).

Als entscheidend für die Frage der zeitlichen Ansetzung der Dichtungen mit Rücksicht auf nur sprachliche Gründe scheint der Gebrauch der Form *iudaeidiare* bezeichnet werden zu können, welcher ein Herabsteigen unter das fünfte Jahrhundert kaum gestattet. Zu diesem Ansatz stimmt ferner der Gebrauch des assibilierenden *CI*, die Erweichung des *X* und die Zulassung gewisser prosodischen Lizenzen, oder besser gesagt, die veränderte Betonungsweise mancher Wörter, welcher Kommodian in gleicher Weise wie die Dichter um die Wende des 5. Jahrhunderts Rechnung getragen hat.



gallischen Eigentümlichkeiten dieses Vulgärlateins rechnet der Verfasser den Nom. Plur. der ersten Deklination auf -as. Weil derselbe einerseits dem Latein allenthalben fremd sei, anderseits aber so häufig auf merovingischen Dokumenten erscheine, so könne er nicht anders, als aus einer Einwirkung der altgallischen (keltischen) Landessprache erklärt werden, in welcher -as die Endung des Nom. Plur. war; derselbe gallisch-lateinische Sölizismus sei auch in das Altfranzösische und Provençalische übergegangen.

Wenn mit dieser Erklärung, wie wir nicht zweifeln, auch der Grund der von sämtlichen Kommodianhandschriften gebotenen Endung -as für den Nominativ Plural der ersten Deklination berührt ist, so liegt in derselben zugleich ein entscheidender Beweis für den gallischen Ursprung der Dichtungen. Denn die Übereinstimmung der inhaltlich und zeitlich verschiedenen Handschriften (8. 11. 17. Jahrhundert) scheint nur die Annahme zu gestatten, daß der Verfasser selbst der Urheber jener Form ist, deren Verwendung im übrigen dem dekadenten Sprachcharakter der Dichtungen entspricht.

Wegen des gallischen Ursprungs derselben und des fünften Jahrhunderts als der unteren Zeitgrenze, welche die Betrachtung ihres sprachlichen Charakters bisher ergab, dürfte sich ein weiterer Vergleich mit dem durch die Forschungen Bonnets gut bekannten Sprachgebrauch Gregors empfehlen. Der Kürze halber beschränken wir uns auf eine Parallelisierung der Eigentümlichkeiten, welche sich im Gebrauch des Nomen bei Kommodian und Gregor zeigen.

2. Die kontrahierten Nom. Plur. der zweiten Deklination auf i bei Kommodian: fili (Instr. II 17, 8), Babyloni (Carm. 907) entsprechen der sehr häufig bei Gregor vorkommenden pluralen Bildung fili, Aegypti (Bonnet p. 336); die entsprechenden Genetivi Sing. auf -i bewahren dagegen bei beiden ihre volle Form.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> »A plerisque iam per unum i ecfertur iste genitivus« sagt der um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Gallien lebende Grammatiker Consentius. (Keil, Grammatici lat. V 359, 20.)











stischen und eines steigernden quidem mögen folgende Beispiele veranschaulichen.

1. Tamen = sed (autem). Instr. I 25, 2: Tamen vos adhortor, quantocius credere Christo. I 37, 14: Tunc tamen in fossam secum vos caeci deducunt. II 32, 10: Lugere nolite . . . tamen orate pro illis.<sup>1)</sup>

2. Tamen = quidem. a) pleonastisch. I 32, 10: Et locus et tempus . . . tibi donatur, Nunc si tamen credis. II 8, 7: Tu si vulnus habes altum, medicumque require, Et tamen in poenis poteris tua damna lenire.<sup>2)</sup>

b) steigernd. II 11, 13: Lascivientemque Dafnem sic coepit amare (Apollo), Et tamen insequitur, dum vult violare puellam. Carm. 511: David enim princeps peccavit . . . Peccavit et Salomon et tamen poenituit illos.

Doch nun manus de tabula. Die Untersuchungen über den Sprachgebrauch Kommodians und die Zeit und Örtlichkeit, in welche derselbe weist, glauben wir mit der Folgerung schließen zu dürfen, daß sowohl der Zahl als der Art nach ausreichende Anzeichen den Ursprung der Dichtung im fünften Jahrhundert erkennen lassen und Gallien als ihre Heimat bezeugen.

---

<sup>1)</sup> Andere Beispiele desselben Gebrauchs bieten Instr. I 26, 23; 22, 11; II 1, 36; 2, 16; 4, 5; 32, 2; 39, 12. Carm. 85. 817. 838. 927. 931.

<sup>2)</sup> Der gleiche Sinn der Partikel findet sich in Instr. II 11, 3; 37, 3. Carm. 97. 462. 701. 936.

---





# I. Verzeichnis der erklärten Stellen der Dichtungen.

A. Instr. Liber I.		8, 3 ff.	302	84, 8	184
1, 5	314	9	47 ff.	85	148 ff. 328
3	253 ff.	10	39 ff.	36	329
5, 7	313	10, 7	295	38, 1 ff.	303
7, 9—13	320 f.	10, 11	297	39, 4	293
7, 15—18	289 f.	11, 1. 2	302	39 (Titel)	162
11, 12—22	330 f.	12	187 ff.		
16, 1—5	298	14 (Titel)	293 f.	C. Carmen.	
16, 8—10	167	16—19	156	5—10	201
18	124 ff. 164	17, 19	158, 1	11—13	202
20, 6 f.	317	18, 15	148. 301	16—19	323
22, 5 f.	314	18, 22	302	32 ff.	199, 3
25	300	19, 1—3	302	54	289. 243
26, 7	202	19, 10	349	56—59	228
26, 8	197 f.	19, 21	350	61	170 ff. 183
31, 9	197	20, 1	196	67	304
32	105 f. 158	21	50	89 f.	229
32 (Titel)	295 f.	22	50. 327	91	236
35, 10	349	22, 15	171 ff.	92	246
35, 21	350	23 (Titel)	347	94	217
37 (Titel)	345	23, 7	304	97 f.	259
37, 6	304	25	88 ff.	101 f.	313
39, 1—4	301	25, 3—7	184	109—117	245 f.
41, 13	268	25, 5	293	112	246
		25, 5 f.	207 Note	119	303
		25, 11	„ „	133 ff.	314
		27	78 ff.	153	259
		28	97 ff.	154	303
		29, 1—5	204 f.	173 f.	303
		29, 10—13	114 ff.	175	313
		30 (Titel)	302	191 f.	307
		30, 17	302	195 f.	„
		31, 15	311	199	313
		32, 12—17	324 f.	199 f.	307
		34, 1. 2	302	211	303
B. Instr. Liber II.					
1	277 ff.				
1, 15	316				
2, 1	268				
2, 1 ff.	68 ff.				
3	284 ff.				
5	117 ff.				
6, 1—4	302				
6, 5 ff.	297				
8 (Titel) 1, 2	314				

213 f.	307	583 f.	200. 316 f.	842 ff.	264
215 f.	308	587	303	847 ff.	262
217—220	308	599 f.	303	857 ff.	264 f.
222	323 f.	608 ff.	299	869 ff.	262
227 f.	308	613 f.	185	879 ff.	263
235 ff.	306	626	317 f.	892	147
273 ff.	310	627 f.	319 f.	893 ff.	262 f.
277	240	630	317 f.	898	66
281—283	250	644	294	912 ff.	265
363 ff.	247	753 ff.	303 f.	923	267
370	309	776	240 f. 243	927	268, 1
371.	310	783 ff.	285, 2	933 f.	261. 273
373	310	784	304	937 ff.	263
378 f.	312	791	306	943 ff.	277 ff.
391 f.	„	793 f.	313	959 ff.	281 f.
396 f.	„	803 f.	66	980	267
403	239	805—822	29 ff.	1001 ff.	68 f.
405—410	292	805	306	1014	316
445—448	291	805 ff.	66	1035 f.	264
503 f.	308	807	306	1042	240
551 f.	239	807—812	51 ff.	1047 f.	264
557	295	823	274 ff.		
568	295	825 ff.	272		

## II. Personen- und Sachregister.

- Abuti** 333  
**Acta Petri et Pauli** 317 f.  
**Adesse** 333  
**Aeternus** 334  
**Afrikanische Latinität** 20 f.  
**Agde, Konzil von** 80  
**Alarich erobert Rom** 29 ff.; auf Gottes Geheiß 35  
**Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani** von Kommodian benutzt 291 f.  
**Alzog** 17  
**Ambrosiaster** 100 f. 172 f. 175. 205, 1. 288. 296 f.  
**Ambrosius** über die Goten 55; über bischöfl. Interzession 115; über Stillschweigen im Gottesdienst 148, 2; über Strafläuterung im Jenseits 285, 1  
**Ammudates** 124 ff.  
**Angers, Kommodianhs. in** 2, 1; Kanon 1 und 2 des Konzils von 80. 81 ff.  
**Anthemius, Kaiser** 56 ff. 110  
**Antichristsage** 261 ff.  
**Apokalypse** von Kommodian benutzt 264 f. 285  
**Apokryphen** von Kommodian benutzt 212  
**Apollyon** 56. 61  
**Apostolische Konstitutionen** Abfassungszeit 237; Form von Malachias 1, 6: 207 Note; Anweisung über den katech. Unterricht 230. 232 f.; von Komm. benutzt 301  
**Aptus** 334  
**Araneola** 351  
**Arbois de Jubainville** 352 f.  
**Arles, Konzil von** 46; gegen Vienne 91 f.; Theater, Zirkus 157; Archiv von 159 ff.  
**Arnold** 155, 2; 326, 1  
**Arvandus praefectus praetorio Galliarum** 105 ff.; 158; 295 f.  
**Assibilation** des di- und ti- vor folgendem Vokal 345 ff.; des CI 347 ff.  
**Astartekult** 164 ff.  
**Aszeten, kirchliche** 191 ff.  
**Athanasius** 248 f.  
**Aubé** 21  
**Audentius, B. von Toledo** 24, 1  
**Augère** 351  
**Auguria** 315  
**Augustinus, Zählung der Christenverfolgung** 11 f.; über die Einnahme Roms 84. 86. 88; über den Fall der Engel 252; über das 1000jähr. Reich 289; über Götterkult 298; über Planetenkult 299  
**Aussprache** des latein. z, des griech. ζ, des hebr. ם 345, 1; des c 347, 3. 348; des i 355  
**Bacharius** 175 f.  
**Baptidiare** 347  
**Bardenhewer** 26 f. 186, 1. 202  
**Barnabasbrief** von Komm. benutzt 322 f.  
**Baruchapokalypse** von Komm. benutzt 279 f. 299 f.  
**Besson** 22  
**Besteus** 324 f.





- nicht predigen 182, 1; Diakon und Diakonissin als Taufpaten 174, 2  
 Diana Nemorensis 129, 1  
 Dichtungsform des Carmen 330 f.  
 Diekamp 52  
 Doctor, kirchliche Bedeutungsentwicklung des Wortes 171 ff.  
 Dodwell 6 ff. 13. 40  
 Dolus = dolor 236 f.  
 Dombart über die Lebensumstände K.s 19 f. 25. — 78. 1. 88, 5. 95, 1. 119, 1. 197, 1. 268, 1. 278, 1. 327, 1  
 Domus Dei 337  
 Donau 30. 51. 53. 58  
 Duchesne 160. 203, 1  
 Du Pin 6
- Ebert über die Abfassungszeit des Carmen 10 ff.; über Heimat und Stand des Dichters 13 f. — 30 f. 202. 265 f. 278, 1. 281, 1  
 Ehen im 1000jährigen Reich 286 f.  
 Elmenhorst 221, 1. 222  
 Emesa, Elagabaldienst daselbst 127  
 Engel, ihr Fall 251 ff.; ihr Anteil an der Weltregierung 259  
 Ennodius, B. von Pavia, Nachahmer K.s 324 f.  
 Ephraem über die Hunnen 60, 1; über den Antichrist 263, 1; seine Dichtungsform 22. 330  
 Epiphanius 215. 247 f.
- Fanaticus = paganus 338  
 Faustus, B. von Reji, Hom. de initio Quadrag. 192 f.; de ratione fidei 216  
 Feceritis 351  
 Fervore 351  
 Filioli 351  
 Fortia 338  
 Friedrich, gotischer Fürst 90  
 Fuga = amentia 338
- Fulgore 351  
 Funk 121 f. 172, 1. 237
- Gallien, die Heimat des Dichters 28. 146 ff. 353  
 Gallische Aussprachsweise des i 355  
 Gallische Liturgie 148 ff.  
 Gallizismen 147 f. 352 f.  
 Gazaeus 13. 15. 20. 162 ff. 345, 1  
 Geiserich 45 f.  
 Geistliche dürfen kein weltliches Gericht anrufen 80 ff.  
 Gennadius setzt Kommodian ins 5. Jahrhundert 24; Abfassungszeit der Viri ill. 52. 77; kannte sowohl die Instructiones als das Carmen 72 ff.; Charakterisierung des Dichters 73. 190; wird manchmal als Bischof bezeichnet 170, 3. 221, 1; sein Glaubensbekenntnis berücksichtigt die Monarchianer 216 f.; Echtheit desselben 217 ff.; Hss. des Werkes de ecclesiasticis dogmatibus 221 f.; Ermahnung betreffs des Glaubens an das 1000-jährige Reich 289  
 Gesta 339  
 Giganten 251. 253, 1. 256  
 Götterkult im 5. Jahrhundert 128 f.  
 Gog s. Goten  
 Goodspeed 319  
 Goten nehmen Rom 31 ff.; als Heiden dargestellt 37; ihre Wohnsitze 53; = Getae, Scythae 54; als identisch mit den Völkern Gog und Magog betrachtet 54 f.  
 Gregor von Tours, seine Latinität 28. 332. 352 ff.; Orthographie 348, 1  
 Gundiac, Burgunderkönig 91  
 Gunthram, König 168
- Hanssen 348, 1  
 Harnack über die Zeit K.s 12, 1. 17 ff. 283, 1. — 25. 158, 1. 229.









**Weltbrand** 67 ff. 287 f. 316

**Weltende**, der Glaube an dessen  
Nähe 64 f.

**Weymann** 186. 200, 1

**v. Wietersheim-Dahn** 58

**X** wie s gesprochen 350

**Ymnus** 350

**Z** Aussprache desselben 169 f. 345, 1

**Zabulus** 346

**Zacchaei Christiani consultationes** 64

**Zacones** 346

**Zahn** 76, 1. 242. 323 f.

**Zirzensische Spiele** im 5. Jahrhundert  
in Arles 157

**Zölibat**, geistlicher 84 ff. 113

---



# Forschungen

zur

## Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

---

Herausgegeben

von

**Dr. A. Ehrhard,**

und

**Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-  
lichen Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz).

---

**Sechster Band.**

**Drittes Heft:**

**Dr. Joh. Ev. Niederhuber,**

Seminarregens in Passau.

**Die Eschatologie des hl. Ambrosius.**

Eine patristische Studie.

---

**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.



# **Die Eschatologie des heiligen Ambrosius.**



**Eine patristische Studie**

**von**

**Dr. Joh. Ev. Niederhuber,**  
**Seminarregens in Passau.**



**Paderborn.**

**Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.**  
**1907.**

Die Drucklegung des Werkes »Die Eschatologie des hl. Ambrosius  
von Dr. Niederhuber« wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 5. Dezember 1906.

**Das Bischöfliche General-Vikariat**

**Schnitz.**

**Herrn**

**o. ö. Universitätsprofessor**

**Dr. Leonh. Atzberger**

**in Dankbarkeit und Verehrung**

**gewidmet.**









**in Straßburg für das allzeit liebevolle Entgegenkommen und die stets opferwillige Unterstützung bei Herausgabe meiner beiden patristischen Studien hiermit meinen ehrfurchtsvollsten, innigsten Dank auszusprechen. Dank auch meinem lieben Kollegen, Herrn Seminarpräfekten Bernhard Hauth, für die unverdrossene Mithilfe bei der Korrektur und Revision der Druckbogen.**

**Passau, am Tage der hl. Theresia 1906.**

**Der Verfasser.**

















keine absolute und darum verschieden von der Unsterblichkeit des Gottessohnes, wie Ambrosius in längerer Ausführung den Arianern gegenüber darlegt. Denn Geschöpf sein heißt an sich der Vergänglichkeit zugänglich sein.<sup>1)</sup> Jegliche Kreatur schließt darum, wenn sie auch tatsächlich nicht sterben und sündigen sollte, wenigstens die Möglichkeit hierzu in sich,<sup>2)</sup> ist also in (spezifisch) anderem Sinne unsterblich als Gott: *alia immortalitas suae (sc. dei Filii) naturae, alia nostra*. Das Gebrechliche kann gar nicht in Vergleich gezogen werden mit dem Göttlichen. Es gibt nur die eine Substanz der Gottheit, welche den Tod nicht kennt. Darum hat auch der Apostel (Paulus), wiewohl er sich der Unsterblichkeit sowohl der Seelen als auch der Engel bewußt war, dennoch nur Gott allein das Prädikat der Unsterblichkeit zugesprochen (I. Tim. 6, 16).<sup>3)</sup> Es beruht eben die Unsterblichkeit der vernünftigen Kreatur nicht in der Aseität ihrer Natur, sondern im Schöpferwillen Gottes: Nicht einmal der Engel ist von Natur wegen unsterblich, da seine Unsterblichkeit im Willen des Schöpfers begründet ist.<sup>4)</sup> Als ein zeitliches Gnadengeschenk (*per gratiam temporalem, ex dono*) besitzt sie das Geschöpf im Unterschiede von Gott.<sup>5)</sup>

### 8. Die Allgemeinheit des leiblichen Todes.

Der menschliche Leib ward nicht ursprünglich, sondern erst nachträglich von Gott dem Todeslose unterworfen: *Et mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam, non enim a principio deus mortem instituit.*<sup>6)</sup> Erst die Sünde des ersten Menschen, der vorher den Tod nicht gekostet, hatte den leiblichen Tod zur Folge,<sup>7)</sup> der nunmehr allen gemeinsam ist und allen gebührt.<sup>8)</sup> Niemand darf sich von

<sup>1)</sup> De fid. II, 13, 115.

<sup>2)</sup> Ibid. III, 3, 20.

<sup>3)</sup> De fid. III, 3, 19.

<sup>4)</sup> Ibid.: *Nec angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est creatoris.*

<sup>5)</sup> Ibid. n. 20. Cf. De Spirit. st. I, 8, 98.

<sup>6)</sup> De excess. fratr. II, 47.

<sup>7)</sup> De parad. 5, 29.

<sup>8)</sup> De excess. fratr. II, 3.









sinnes (*propter devotionem*), Elias ob seines Eifers im Dienste des Herrn (*propter zelum Domini*<sup>1)</sup>). Das Ziel der Entrückung führte beide aufwärts (*ad superna*) zur gastlichen Aufnahme in die „himmlischen“, „ätherischen Wohnräume“ (auch ‚*promptuaria*‘ genannt), woselbst sie ‚*novi generis incolatu*‘ gleich Moses ein Leben in Gemeinschaft mit dem Gottessohn führen, wie es sich beim Verklärungsvorgange auf Tabor (Matth. 17, 3) manifestierte.<sup>2)</sup> Indes war es keineswegs die eigentliche Auferstehungs- oder Verklärungszuständlichkeit, in der ihre Leiber entrückt wurden: *Non post resurrectionem, non cum manubiis mortis et triumpho crucis (sc. sicut Christum) viderant illos angeli.* Und wenn auch des Moses Leib auf Erden nicht befunden wurde, so lesen wir doch nirgends, daß er der himmlischen Glorie sich erfreute, bevor der Herr durch das Unterpfand seiner Auferstehung die Bande der Unterwelt löste und die Seelen der Frommen zur Erhöhung führte.<sup>3)</sup> Der Leib befand sich eben in jenem Zustande, in welchem er nach seiner Erschaffung ins Paradies versetzt wurde und an der Seligkeit desselben (passiv) teil hatte. Unter dem ‚*novi generis incolatus*‘ in ätherischen Wohnräumen ist nämlich der *incolatus paradisi* im Unterschiede vom *regnum caelorum* zu verstehen.<sup>4)</sup>

Die Frage, ob Henoch und Elias für immer vom Gesetze des Todes ausgeschlossen bleiben, wird in unseren Schriften nicht aufgeworfen und beantwortet. Von Elias heißt es nur, daß Gottes Sohn ihn zur gelegenen Zeit (*complacito tempore*, d. i. zur Zeit seiner Wiederkunft) zur Erde zurücksenden werde.<sup>5)</sup>

---

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 7, 15.

<sup>2)</sup> Ibid. Epist. 38 ad Simplicianum n. 7. De Cain et Ab. I, 2, 8.

<sup>3)</sup> De fid. IV, 1, 8.

<sup>4)</sup> Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 34 ff., sowie unten die topographische Bestimmung der jenseitigen Orte und Reiche. Damit klärt sich auch näherhin der Sinn des oben Seite 8 f. in der Fußnote gebrachten längeren Zitats über den Tod des Moses.

<sup>5)</sup> De poenit. I, 8, 34. Cf. Expos. in Luc. I, 36.







talitas), welche durch den Tod keinerlei Einbuße erfahre.<sup>1)</sup> Auf analoge Gründe stützt der Kirchenvater auch seinerseits den Nachweis dafür, daß der Tod in Wahrheit, d. h. im Gegensatze zur fälschlichen ‚*opinio mortis*‘<sup>2)</sup>, kein Übel sei. Nur erfährt jenes dreifache Argument vom Standpunkte der christlichen Lehre eine noch intensivere Beleuchtung und wesentliche Ergänzung: *Mortem non esse lugendam*, erklärt er, *primum quia communis sit et cunctis debita, deinde quia nos saeculi huius absolvat aerumnis, postremo quia somni specie, ubi ab istius mundi (ab istiusmodi?) labore requietum sit, vigor nobis vivacior refundatur.*<sup>3)</sup> Vorerst benimmt sonach die Tatsache seiner Allgemeinheit und Naturgemäßheit dem Tode den Charakter eines Übels.<sup>4)</sup> Von ersterer wurde bereits oben gehandelt. Letztere, die Naturgemäßheit des Todes, betont der Kirchenvater ebenfalls mit einer solchen Ausschließlichkeit, daß er auch nicht einmal *secundum quid* eine Naturwidrigkeit desselben zugibt, ja demselben sogar den unmittelbaren Charakter der bloßen Pönalität abspricht: *Non quae (mors) naturalis, eadem poenalis.*<sup>5)</sup> Derselbe steht allerdings in ursprünglichem Zusammenhange mit der Sünde, weil gerade letztere die äußere, geschichtliche Veranlassung für sein Dasein bildet<sup>6)</sup>; denn unsere Natur wurde nicht von Anfang an, sondern erst nachträglich von Gott dem Gesetze des Todes unterworfen: *Mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam; non enim a principio deus mortem instituit.*<sup>7)</sup> Indes wurde nach der konsequent festgehaltenen Lehre des Ambrosius der Tod nicht etwa von der Gerechtigkeit Gottes als Strafe der Sünde über den Menschen verhängt; derselbe

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 50.

<sup>2)</sup> De bon. mort. 8, 31.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 3.

<sup>4)</sup> Cf. Cic. Tuscul. I, 49, 119: *Quod omnibus necesse est, idne miserum esse uni potest?* Ibid. n. 118: *Nihil (sc. ne mortem quidem) in malis ducamus, quod sit vel a diis immortalibus vel a natura, parente omnium, constitutum.*

<sup>5)</sup> De excess. fratr. II, 37.

<sup>6)</sup> Cf. De parad. 5, 29: *Causa mortis in medio paradisi.*

<sup>7)</sup> De excess. fratr. II, 47.









dem Göttlichen (*intendere divina*) und die Losschälung vom Irdischen (*fugere terrenam materiam*) abzielt, so involviert die Weltflucht doch nicht das Fortziehen von der Erde (*relinquere terras*), sondern das Verbleiben in ihr (*esse in terris*).<sup>1)</sup> Den unmoralischen Charakter und die schweren Folgen des Selbstmordes hebt Ambrosius auch hervor, da er vor übermäßiger Trauer und Furcht bei eintretendem Todesfalle warnt. Wie viele, sagt er, veranlaßt dieselbe, zum Stricke oder zum Dolche zu greifen, so daß sie gerade hierin ihren Wahnsinn bekunden, daß sie einerseits den Tod (von Angehörigen) nicht zu ertragen vermögen, anderseits den Tod selbst herbeirufen und das, was sie als ein Übel fliehen, als ein Heilmittel gebrauchen. Weil sie nun das, was ihrer Natur entspricht, nicht zu tragen und zu erdulden verstehen, verfallen sie gerade dem Geschieke, dem sie zu entgehen trachteten, nämlich dem ewigen Getrenntsein von jenen, denen sie (im Tode) zu folgen trachteten. Ein solch törichtes Vorgehen ist nun immerhin, wie er beifügt, ein bloß ausnahmsweises, weil die Natur selbst sich dagegen sträubt, wenn der Wahnsinn blindlings sich dareinzustürzen sucht.<sup>2)</sup> — Eine indirekte Verurteilung des Selbstmordes darf erblickt werden in seinem Hinweise auf das Beispiel des Völkerapostels. Wenn nämlich, bemerkt er, Paulus mit dem *mori lucrum* (Phil. 1, 21) den Vorteil des Sterbens bezeichne, so betone er mit dem *vivere Christus* (*ibid.*) die Notwendigkeit des Erdenlebens, resultierend aus der Pflicht der Arbeit im Dienste Christi und der Bedeutung des Erdenlebens als Zeit der Aussaat fruchtbringenden Wirkens.<sup>3)</sup> — Gleich dem Leibe als solchem dürfen aber auch dessen Glieder nicht verstümmelt werden, sondern sind zu schonen, wie man des Kleides am Leibe schont, daß es nicht zerrissen oder abgetragen werde.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> De Isaac 3, 6.

<sup>2)</sup> De excess. fratr. II, 11. Gerade in jenem Kapitel, in welchem Ambrosius von den ersten Naturtrieben handelt (De offic. ministr. I, 27, 127), bemerkt er: *Siquidem ab ineunte aetate, ubi primum sensus infundi coeperit, vitam amamus tamquam dei munus.*

<sup>3)</sup> De bon. mort. 2, 7.

<sup>4)</sup> De Isaac 8, 79. Die allgemein gehaltene Mahnung des Kirchen-



Zugleich erhält mit dieser Begründung unsere Thesis mehr noch als durch die beiden vorausgehenden Argumente einen positiven Inhalt: Ergo mors non solum malum non est, sed etiam bonum.<sup>1)</sup> Dies folgt schon daraus, daß er kein Übel ist; denn was kein Übel ist, das ist etwas Gutes<sup>2)</sup>; aber noch mehr (augetur bonum) in Rücksicht auf das Leben nach dem Tode. Es bildet ja der Tod nur das Durchgangstor zu einem „höheren“<sup>3)</sup>, „glücklicheren Leben“<sup>4)</sup>. Und gerade in dieser Hinsicht bietet die christliche Lehre einen Trostgrund, den die Gläubigen vor den Heiden, die im Tode nur das Ausruhen von den Übeln (requies malorum) erwarten, voraushaben.<sup>5)</sup> Die ausführliche Begründung hiervon bietet die später folgende Lehre vom ewigen Leben und von der Auferstehung des Fleisches.

An dieser Stelle sei nur erwähnt, daß Ambrosius das bonum mortis nach der positiven Seite auch noch durch Kongruenzgründe aus der Profan- und der Kirchengeschichte zu beleuchten sucht. Er erinnert zu diesem Behufe an die großartigen Erfolge, welche nach dem Zeugnisse der Geschichte gerade durch den Tod erzielt wurden: Wie viele Menschen, ruft er aus, haben durch den Tod allein noch ihr Leben gesühnt! Wie oft hat der Tod eines einzigen ganzen Völkern die Freiheit gebracht! Wie oft hat sterbend ein Feldherr den Seinigen den Sieg errungen, den er ihnen lebend nicht erkämpfen konnte! Und der Tod der Märtyrer! In ihm hat die Religion Verteidigung, der Glaube Förderung, die Kirche Kräftigung erfahren. Ihr Tod bedeutete Sieg über ihre Verfolger . . . und trug ihnen selbst den Lohn des Lebens ein. Doch wozu noch mehr? schließt Ambrosius mit einem öfters wiederkehrenden Gedanken: Hat doch der Tod eines einzigen der ganzen Welt die Erlösung gebracht!<sup>6)</sup>

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 39.

<sup>2)</sup> De bon. mort. I, 1.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 21.

<sup>4)</sup> De bon. mort. 2, 7. De Cain et Ab. II, 10, 35.

<sup>5)</sup> De excess. fratr. II, 71.

<sup>6)</sup> Ibid. n. 44 sqq. De bon. mort. 3, 9; 4, 15. De interpell. Iob et Dav. IV, 3, 11.









den Gesamtzustand der abgelebten Seele im einzelnen vor? Und durch welche Geschehnisse gelangt sie zu demselben?

### 1. Der allgemeine, physische Zustand der Verstorbenen in der sog. Zwischenzeit.

Der leibliche Tod übergibt nach Ambrosius den Menschen in der sog. Zwischenzeit<sup>1)</sup> nicht etwa dem Zustande eines Seelenschlafes im Sinne der modernen (protestantischen<sup>2)</sup> Eschatologie. Die abgelebte Seele kann und wird vielmehr, befreit von den hemmenden Fesseln des Leibes, in höherem Grade als zuvor die Funktionen ihres geistigen (und geistlichen) Lebens in Wirksamkeit treten lassen. So ist es zu verstehen, wenn der hl. Lehrer die Folgen des leiblichen Todes mit den Worten zusammenfaßt: Er bedeutet Ausruhen für den Leib (*requies corporis*), für die Seele aber Freiheit oder Befreiung (*animae autem vel libertas vel absolutio*<sup>3)</sup>). Wir wissen nicht, sagt er an einer anderen Stelle, wohin die (vom Leibe scheidende) Seele durch die Luft sich bewegend (*motu aëreo*) frei fortzieht, wie auch nicht, woher sie kommt (Joh. 3, 8); wir wissen aber, daß sie den Leib überlebt und frei geworden, nachdem die Hemmnisse, in welche ihr Sinnesleben eingeschlossen war, gefallen sind, mit ungehindertem Blicke dasjenige schaut, was sie vorher, da sie noch im Leibe war, nicht sehen konnte. Wir können uns dies beispielsweise — so erläutert er selbst den ausgesprochenen Gedanken — am Vorgange bei Schlafenden, deren Geist, während der Leib gleichsam ins Grab der Ruhe gebettet ist, zu höheren Dingen sich aufschwingt und vom Leibe sich losmacht, vorstellen als ein Schauen abwesender oder auch himmlischer Dinge (*quod exemplo dormientium*

<sup>1)</sup> Auch bei Ambrosius begegnen wir dem Terminus ‚*tempus medium*‘, mit welchem er die zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi liegende Zeit bezeichnet. De Abrah. II, 9, 66.

<sup>2)</sup> Vgl. Atzberger a. a. O. n. 178, S. 212, Anm. 2.

<sup>3)</sup> De Isaac 8, 79. Mit ‚*libertas*‘ dürfte Ambrosius an dieser Stelle näherhin den Zustand der völlig geläuterten Seelen der Gerechten verstehen, mit ‚*absolutio*‘ den mit dem beschleunigten Läuterungsprozesse und dem damit verbundenen (vorläufig virtuellen) Sündennachlasse ermöglichten Seligkeitszustand der mit läßlichen Sünden behafteten Seelen (siehe unten).



interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt<sup>1)</sup>. Außerdem ergibt sich unsere Aufstellung als notwendige Folgerung aus der ambrosianischen Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, welche die Richtigkeit derselben zur Grundvoraussetzung hat.<sup>2)</sup>

Die ‚quies mortis‘, eine Lieblingsidee unseres Heiligen, die darum in seinen eschatologischen Reflexionen häufig wiederkehrt, ist keine Instanz gegen unseren Satz. Denn vereinigt sie auch mehrere Einzelvorstellungen in sich, so bleibt doch die Vorstellung vom sog. Seelenschlafe ausgeschlossen. Nach der negativen Seite besagt nämlich jener Ausdruck das „Ausruhen von den Übeln“ (requies malorum<sup>3)</sup>), und zwar den physischen und moralischen Übeln, weshalb er noch deutlicher von ‚requies post labores et finis malorum‘ redet.<sup>4)</sup> Auf den leiblichen Bestandteil des Menschenwesens angewendet schließt die „Ruhe des Todes“ das „Ausruhen des Leibes“ (requies corporis<sup>5)</sup>) in sich, entsprechend der oben behandelten Lehre vom „Gute des Todes“. Diese Grabesruhe des Leibes stellt sich Ambrosius bildlich auch als Schlafesruhe vor, hauptsächlich in Rücksicht auf dessen Wiedererweckung am Ende der Welt. Zutreffend, sagt er, bezeichnen die Griechen den Tod als Ende; *τελευτή* nämlich nennen sie den Tod, weil er das Ende dieses Lebens ist. Aber auch Schlaf, fährt er fort, nennt (zutreffend) die Schrift den Tod, so an jener Stelle: Lazarus, mein Freund, schläft nur; aber ich gehe, um ihn aufzuwecken (Joh. 11, 11). Und es ist ein wohlthätiger Schlaf, weil er Ausruhen bedeutet, sowie geschrieben steht: Ich schlief und erwachte und stand auf; denn der Herr nahm mich auf (Ps. 3, 6). Süß ist also die Ruhe des Todes; der Herr wird nämlich schließlich aufwecken die Ruhenden; denn der Herr ist die Auferstehung.<sup>6)</sup> Zutreffend, bemerkt

<sup>1)</sup> De bon. mort. 10, 47.

<sup>2)</sup> Über des Ambrosius Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen sieh Niederhuber, S. 204—279.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. I, 71.

<sup>4)</sup> De bon. mort. 8, 32. Sieh oben die Lehre vom bonum mortis.

<sup>5)</sup> De Isaac 8, 79.

<sup>6)</sup> De bon. mort. 8, 34.



auch genannt oder, weil sie den vollen Sündenerlaß zur Voraussetzung hat, ‚*requies remissionis*‘<sup>1)</sup> oder mit Rücksicht auf den Ort, an dem sie genossen wird, ‚*requies paradisi*‘ (auch ‚*requies in coelo*‘<sup>2)</sup>). Als solche bildet sie den Gegensatz zu jenem Zustande, in welchem der Sünder schmachtet: *iustus in requie, impius in aerumna*.<sup>3)</sup> Es wird zwar auch dieser Zustand des Verdammten fast ironisch als ‚*requies*‘ (sc. *impiorum*) bezeichnet, aber mit der näheren Erklärung: „der Gottlosen Ruhe ist in der Unterwelt“ (*eorum requies in infernis*)<sup>4)</sup>. Es ist die Ruhe des vor Schmerzen Wachbleibenden (vgl. Job 21, 32<sup>5)</sup>), von ewigem Weheklagen (*gemitus perpetui*) unterbrochen<sup>6)</sup> — und darum in Wirklichkeit keine Ruhe (*impio nulla requies post mortem*)<sup>7)</sup>. Die nähere Ausführung dessen bleibt der unten folgenden Darstellung des Seligkeitszustandes des Paradieses bzw. der Höllenstrafen vorbehalten.

## 2. Das Gerichts- oder Prüfungsfeuer.<sup>8)</sup>

Der Weg des Todes führt die von ihren Leibern scheidenden, im Besitze ihres Bewußtseins und ihrer geistigen Funktionen bleibenden Seelen in ein Prüfungsfeuer: Alle, erklärt der Kirchenvater, müssen durch Feuer erprobt wer-

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 37. 38.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 38. De offic. ministr. I, 16, 61.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 36.

<sup>4)</sup> De offic. ministr. I, 16, 61; 12, 45.

<sup>5)</sup> Ibid. l. c.

<sup>6)</sup> De poenit. I, 4, 22.

<sup>7)</sup> Enarr. in Ps. 48 n. 26.

<sup>8)</sup> Schon Huet in seiner Ausgabe der exegetischen Schriften des Origenes (Origen. l. II, q. 11, n. 2. 8) macht aufmerksam, in wie enger Fühlung Ambrosius in seiner Lehre vom Gerichts- und Läuterungsfeuer mit Origenes stehe. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. II, S. 65 (3. Aufl.) geht so weit, zu behaupten, daß die Vorstellung eines Fegfeuers als Läuterungsfeuers überhaupt erst aus Gregor von Nyssa und Origenes zu Ambrosius gekommen sei, der sie im Abendlande einbürgerte, nachdem sie hier schon durch Tertullian vorbereitet war. Vgl. hingegen Schwane, Dogmengesch. Bd. I, S. 753 f. Die einschlägige Lehre des Origenes ist einzusehen bei Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, n. 428 ff., S. 406 ff.



geprüft werden (*omnes oportet per ignem probari*<sup>1)</sup>; die gleiche Tatsache fast mit gleichem Wortlaute schließt er auch aus Ps. 16, 3 (*igne nos examinasti*), aus Malach. 3, 2 f. (*ipse sc. Dominus introibit sicut ignis conflatorii*<sup>2)</sup>) und Zach. 13, 9 (*sicut aurum in conflatorio probabo illos*<sup>3)</sup>). Daß dieser Prüfungsvorgang als ein Gericht Gottes zu verstehen ist, darüber hat uns Ambrosius keinen Augenblick im unklaren belassen. Gerade an jenen Stellen, die von dem Feuer handeln, durch das wir erst hindurchgehen müssen, um zum Paradiese zu gelangen, von dem Orte, von welchem die einen, die vollendeten Gerechten, sofort zum Reiche der Himmel aufsteigen („erste Auferstehung“), in welchem die anderen, die erst geläuterten Gerechten, ihre Wohn- und Warteräume bis zum Tage der allgemeinen („zweiten“) Auferstehung und des Endgerichtes beziehen (siehe unten) — mit anderen Worten also, gerade an jenen Stellen, welche eine unmittelbare Beziehung auf das Endgericht ausschließen, umschreibt er das „Geprüftwerden durch Feuer“ mit „Geprüftwerden durch das göttliche Gericht“ (*iudicio probari divino*), das Eintreten in jenes Feuer als ein „Kommen zum Gerichte Gottes“ (*venire ad iudicium dei*<sup>4)</sup>). Gerade jenem, der die Gerechtigkeit Gottes ist, Christo, der allein jenes Feuer nicht zu fühlen bekommen konnte, sondern als ‚*non reus causae*‘, als König der Glorie durch die ewigen Tore eintrat, allen übrigen den Weg dahin durch sein Vorausgehen bahnend, stellt er ferner uns Menschen gegenüber, auf die er (in diesem Zusammenhange!) die Worte des

---

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 18 serm. 20, 12.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 36 n. 26.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 15: Sic enim scriptum est: Sicut aurum in conflatorio probabo illos (Zach. 13, 9). Ergo advertant, quia examinabuntur omnes. Multi ergo, qui se aurum putant, et ipsi humilitatem sequantur, ut vitia sua decoquant. Sed hic inanis iactantia est; ideo multis, qui se massas putant auri, dicit sapientior auri massa: Omnes nos fornax probabit. Ergo quia examinandi sumus, sic nos agamus, ut iudicio probari mereamur divino. Teneamus hic positi humilitatem, ut, cum unusquisque nostrum venerit ad iudicium dei, ad illos ignes, quos transitori sumus, dicat: Vide humilitatem meam et erue me (Ps. 118, 153).































zweite Art der Fürbitte für die Verstorbenen erscheint in unseren Schriften das eucharistische Opfer und die hierbei verrichteten öffentlich-liturgischen Gebete.<sup>1)</sup> Wie am Beerdigungstage, so wurde nach dem in der mailändischen Kirche bestehenden Herkommen<sup>2)</sup> auch am siebten (die septimo<sup>3)</sup>) und vierzigsten Tage (die quadragesimo<sup>4)</sup>) als liturgisch distinguirten Gedenktagen eine derartige Feier abgehalten. — Als dritte Art der Fürbitte galt das Almosengeben. Abgesehen von dem verdienstlichen Werte desselben, sollten die Armen sich angespornt fühlen, wegen der empfangenen Wohltaten Gott ihre Tränen (*lacrymae redemptrices*) und Gebete für den Verstorbenen an dessen Grabe aufzuopfern.<sup>5)</sup> Im Zusammenhange damit stehen die Totenagapen, die noch in Brauch (vielfach in Mißbrauch) stehen.<sup>6)</sup> — Eine vierte Form nimmt die Übung der Suffragien für die Abgeschiedenen in der Anrufung der Apostel und Märtyrer zugunsten derselben an. Mit Berufung auf die Apg. 9, 39 und Luk. 7, 12 erwähnten Vorgänge glaubt der Kirchenvater mit Bestimmtheit, daß die flehentlichen Bitten der Trauerversammlung an der Bahre seines Bruders diesem die Fürsprache (*patrocinium*) der Apostel sichern, wie auch die Märtyrer nach ihrem Tode im ewigen Reiche der himmlischen Gnade die Schutzgewährenden (*patroni*) sind, während diejenigen, welche in

---

<sup>1)</sup> Cf. De obit. Valent. n. 78.

<sup>2)</sup> De obit. Theod. n. 3 erwähnt der Kirchenvater ausdrücklich die an anderen Orten bestehende Praxis, den Dritten und Dreißigsten liturgisch zu feiern.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 2. Zur Begründung dieser Observanz führt Ambrosius die symbolische Bedeutung dieses Tages als »Sinnbild der künftigen Sabbatruhe« an.

<sup>4)</sup> De obit. Theod. n. 3 sq. Zur Motivierung dieser Praxis erinnert der Heilige an das Beispiel und die Anordnung des Patriarchen Joseph beim Tode seines Vaters Jakob (Gen. 50, 3).

<sup>5)</sup> De excess. fratr. I, 5. Über die diesbezüglichen Anschauungen jener Zeit überhaupt vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertume, Mainz 1900, S. 171.

<sup>6)</sup> De Elia 17, 62.



























zum ersteren in ganz analogem Verhältnisse sich denkt, wie das ‚regnum dei‘ als Inbegriff des religiös-sittlichen Vollendungszustandes des erlösten Menschen zum „Paradiese der Seele“ bzw. zur „Gottnachbildlichkeit“ des Menschen im Urstande. Es muß schon hier eines Grundprinzips der ambrosianischen Eschatologie Erwähnung getan werden, das in ihr zur konsequentesten Anwendung gelangt: Das endgültige Gesamtfinden des Menschen steht durchaus in typologisch-ursächlichem Zusammenhange mit dessen innerer religiös-sittlicher Beschaffenheit; speziell wird auch die physisch-äußere Lebenslage mehr oder minder nur die konkrete Auswirkung und Redundanz derselben bilden. Diese seine Überzeugung findet der Kirchenvater bereits durch den Offenbarungsbericht in Hinsicht auf das ursprüngliche Paradiesesleben des ersten Menschen ausgesprochen. Zuerst wurde das Seelenparadies in ihm durch die Urstandsgnade geschaffen, bevor er ins örtliche Paradies versetzt wurde. Der inneren, überirdisch-himmlischen Vervollkommnung durch das sog. Gottnachbildlichkeits- oder Gottähnlichkeitsprinzip entsprach seine Entrückung in eine überirdisch-himmlische Wohnstätte und der Seligkeitszustand des *incolatus paradisi*.<sup>1)</sup> Gleichwie nun die Urstandsgnade in ihrer Repristination den wesentlichen und bleibenden Grundstock der Erlösungsgnade bildet, so daß ohne sie auch von letzterer nicht die Rede sein kann<sup>2)</sup>, so führt der Weg zu dem der *gratia Christi* entsprechenden „Reiche der Himmel“ für jeden Menschen ohne Ausnahme, wie sich zeigen wird, notwendig zuerst ins Paradies zurück. Weil aber die repristinierte Urstandsgnade spezifisch ergänzt und vervollkommnet wurde, so daß ihr in religiös-sittlicher Hinsicht nicht mehr das (Seelen-) Paradies, sondern das *regnum dei* entspricht, so bildet auch in örtlicher Hinsicht das überirdische Paradies nicht den definitiven Bestimmungsort der Auserwählten. Es bildet nur für die einen, welche an der sog. „ersten Auferstehung“ teilhaben, den Ausgangspunkt,

---

<sup>1)</sup> Eine nähere Ausführung all dessen sich bei Niederhuber, S. 16 ff.

<sup>2)</sup> Sieh ebendasselbst S. 76 ff.







ausgeschlossen<sup>1)</sup> durch seine Auferstehung.<sup>2)</sup> Denn als Sieger über den Tod ist er von den Toten auferstanden.<sup>3)</sup>

Durch seine Hadesfahrt hat aber Christus zugleich die Macht der Unterwelt über die verstorbenen Menschen gebrochen, zunächst deren Macht über die Leiber der Verstorbenen. Schon Job erfuhr durch den Hl. Geist, daß der Sohn Gottes nicht allein zur Erde kommen, sondern auch zur Unterwelt hinabsteigen würde, um die Toten aufzu-erwecken, was damals geschehen sei zur Beglaubigung des Gegenwärtigen und zur Versinnbildlichung des Künftigen.<sup>4)</sup> So entbehrt auch sein Grab nicht einmal des Wunderbaren. Denn während er selbst von Joseph gesalbt und ins Grab gelegt wurde, erschloß er, der Tote, durch ein neues Wunder die Gräber der Toten<sup>5)</sup> (sieh unten die Lehre von der Auferstehung des Fleisches).

Aber auch des Infernus Macht über die Seelen der Verstorbenen (Gläubigen) wurde durch Christi Hadesfahrt gebrochen. Denn in der Unterwelt waren sie eingeschlossen. Schon gelegentlich einer scharfen Verurteilung der Annahme einer Metempsychose bemerkt Ambrosius, daß jene (Philosophen) sich hätten begnügen sollen mit der Behauptung, daß die aus den Banden des Leibes befreiten Seelen zum Hades zögen, d. h. zu einem Orte, der nicht gesehen werde, und den wir lateinisch infernus nannten (*Ἄιδην . . .*, id est locum, qui non videretur, quem locum latine infernum dicimus<sup>6)</sup>). Christus hat nun auf dem Wege des leiblichen Todes die Unterwelt betreten, um die Gebundenen loszulösen (per corporis mortem penetravit infernum, ut solveret alligatos<sup>7)</sup>). Seine Seele stieg hinab, um die Gefangenen aus dem Rachen des Infernus zu befreien (descendit, ut captivos

<sup>1)</sup> De virginit. 19, 128.

<sup>2)</sup> De fid. III, 4, 28.

<sup>3)</sup> De Spirit. st. I, 5, 66.

<sup>4)</sup> De interpell. Job et Dav. I, 8, 26.

<sup>5)</sup> De incarn. 5. 40.

<sup>6)</sup> De bon. mort. 10, 45.

<sup>7)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 19, 37.



erschließen läßt, kann nur und wird auch unten im Zusammenhange mit der Schilderung des unseligen Loses der Verdammten dargetan werden. Vorläufig sei nur bemerkt, daß sich nach ihm das Aufenthaltnehmen der Verdammten in der Hölle darstellt als jäher Sturz (*praecipitari*), als ein Versenktwerden in die Tiefe (*in profundum mergi*), daß diese Tiefe näherhin als ein Pfuhl brennenden Feuers zu denken ist (*lacus ignis ardentis*) und die letzte (tiefste) Region des Infernus (*in ultima inferni detrudi*) bildet, woselbst zugleich der Teufel seinen Wohnsitz (*sedes diaboli*) hat.

### 5. Des Ambrosius Vorstellung vom *sinus Abrahae*.

Was die Auffassung unseres Heiligen vom sog. *sinus Abrahae* anlangt, so kommt er zwar ziemlich häufig auf denselben zu sprechen, verbindet aber keine unmittelbar örtliche Vorstellung mit ihm. Er deutet ihn nämlich mystisch teilweise auf den diesseitigen, teilweise und noch häufiger auf den jenseitigen Seligkeitszustand des Gerechten. Als das charakteristische, wenn auch nicht ausschließlich damit verbundene Moment jenes Begriffes erscheint hierbei die Ruhe (*requies*). Auf den diesseitigen Zustand des Gerechten bezogen gilt ihm die Seele selbst, insofern sie in dem vom Glauben und von der Gnade befruchteten Tugendleben ihre Ruhe findet und genießt, als der Schoß Abrahams. Darum heißt es von den Gerechten, sie ruhen im Schoße Abrahams (Luk. 16, 22), weil sie in seiner Gnade, in seiner Ruhe, in seinem sanften Wesen<sup>1)</sup> ausruhen, sie, die ihm im Glauben gleichförmig geworden sind und denselben (tatkraftigen) Willen in der Vollbringung guter Werke betätigt haben.<sup>2)</sup> Denn nicht in einem leiblichen Schoße, sondern gleichsam in der Hülle guter

<sup>1)</sup> Über den Begriff ‚*placiditas*‘ vgl. *De offic. ministr.* II, 7, 29.

<sup>2)</sup> *Enarr. in Ps. 38 n. 11*: *Ipse est sinus animae, secretum orationis eius, penetralia voluntatis et quaedam recurrentium votorum intima receptacula. Unde et iusti in Abrahae sinu requiescere leguntur (Luc. 16, 22), quod in eius gratia, in eius requie, in eius placiditate requiescant, qui conformem ei induerint fidem et eandem in bonis operibus fecerint voluntatem.*













antwortete zur Sache: Heute wirst du bei mir im „Paradiese“ sein (*Christus non de regno respondit, sed ad causam: hodie mecum eris in paradiso*). Denn erst muß hergestellt werden, was verloren, erst nachher verliehen werden, was noch weiterhin zu geben ist, so daß man durch das Paradies zum Reiche, nicht durch das Reich zum Paradiese gelangt (*ut per paradysum ad regnum, non per regnum ad paradysum perveniatur*<sup>1)</sup>). Es bleibt, erklärt Ambrosius im unmittelbaren Anschlusse hieran, den Jüngern (Aposteln) vorbehalten, daß ihnen für ihre Mühen mehr verliehen werde; daher hat er (dem Schächer) nur den *incolatus* (*paradisi*) versprochen, den Besitz des Reiches aber noch hinausgeschoben (*regnum distulit*). Deshalb soll jener, der erst im Augenblicke des Todes sich bekehrt und den Herrn Jesum bekennt, das Einwohnen des Paradieses verdienen (*mereatur incolatum paradisi*); demjenigen hingegen, der sich lange vorher geübt (im Dienste Christi) und für Christus gekämpft und die Seelen der Völker (für ihn) erworben, für Christus sich (im Martyrtode) dargebracht hat, soll als Lohn in Bereitschaft stehen das „Reich Gottes“ (*habeat paratum suis stipendiis dei regnum*), durch dessen Belohnung aus Gnade er sich freuen soll (*cuius se remuneratione donatum gaudeat*). Darum wird zu Petrus gesprochen: Dir gebe ich die Schlüssel zum Reiche der Himmel (Matth. 16, 19). Der vom Räuberleben Bekehrte genießt die „Ruhe“ (d. h. die Paradieses-seligkeit), der im Apostolate Bewährte hat empfangen die Herrschaft (*ex latrocinio conversus requiem habet, in apostolatu probatus accepit potestatem*<sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Selbst wenn Ambrosius vorerst noch die religiös-ethische Zuständlichkeit des Paradieses bzw. Reiches im Auge hat, so ist dies doch typologisch auf das Paradies oder Reich im objektiv-physischen Sinne zu beziehen. Auf letzteres bezieht sich auch unmittelbar das Folgende.

<sup>2)</sup> Epist. 71 ad Horont. n. 8. 9. Auf jenes zweifache Seligkeitslos, das den Gerechten in der Zwischenzeit zuteil werden kann, spielt Ambrosius an, wenn er die Einladung, welche Kaiser Gratian vom Himmel her an die von der Erde aufsteigende Seele des eben verstorbenen Bruders Valentinian II. also formuliert: *Veni, frater meus, exeamus in agrum, requiescamus in castellis etc.* (Cant. 7, 11. 12), *hoc est, venisti eo, ubi diversarum virtutum fructus pro singulorum meritis deferuntur, ubi abundant meritorum*



zum Tage des Gerichtes, d. h. also eine gar lange Zeit hindurch die ihnen gebührende Lohnvergeltung vorenthalten zu werden scheine (*eo quod iusti, qui praecesserunt, videantur usque ad iudicii diem, per plurimum scilicet temporis debita sibi remuneratione fraudari*), vergleicht sie wunderschön den Tag des Gerichtes mit einer Krone (*ibid.* 5, 42); an ihm kommen wie die letzten nicht zu spät, so die Voraufgehenden nicht zu früh an die Reihe; denn der Krönungstag bildet für alle einen Gegenstand des Wartens, damit am selben Tage sowohl die Besiegten zuschanden würden, als auch die Sieger die Siegespalme empfangen . . . Also während das Vollwerden der Zeit erwartet wird, warten die Seelen auf die verdiente Vergeltung (*ergo dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animae remunerationem debitam*). Die einen erwartet die Strafe, die anderen die Verklärung (*gloria*), und doch sind inzwischen die ersteren nicht ohne Leiden, noch die letzteren ohne Fruchtgenuß (aus ihren guten Werken<sup>1)</sup>). — Mit den letzten Worten fällt bereits ein aufhellender Lichtstrahl auf den seligen Zustand der Seelen in den Wohn- und Warteräumen des Paradieses.

Die Schilderungen unserer Schriften vom Seligkeitszustande des ursprünglichen Paradieses übertragen sich ob seiner Identität mit dem endgeschichtlichen in ihren Hauptzügen von selbst auf das letztere, wobei nur die Rücksichtnahme auf den Leib in Wegfall kommt.<sup>2)</sup> Das Gesamtbefinden seiner Bewohner entspricht sonach einerseits der übernatürlichen Beschaffenheit ihres innerlichen Gnadenlebens, anderseits der himmlisch-ätherischen Lage des Paradieses. Letzteres selbst besagt sowohl einen „Ort der Seligkeit“ (*locus beatorum*<sup>3)</sup>) als auch einen „Zustand der höchsten Seligkeit“ (*summa beatitudo*<sup>4)</sup>). Drei charakteristische Momente dieses Seligkeitszustandes lassen hierbei

<sup>1)</sup> De bon. mort. 10, 44—47.

<sup>2)</sup> Über das Paradies der Vorzeit handelt eingehend Niederhuber, S. 15—42.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 35.

<sup>4)</sup> De Abrah. II, 1, 1. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. De parad. 14, 70.



unsere Schriften in der Beschreibung des ‚incolatus paradisi‘ deutlich hervortreten. Entsprechend dem aus der Integritätsgnade resultierenden inneren Frieden trägt das Paradiesesleben vor allem die Signatur der Ruhe.<sup>1)</sup> Die ‚requies paradisi‘ bildet denn die geläufigste, fast stereotype Bezeichnung des Paradieseszustandes bei Ambrosius. Mit ihr hängt zusammen das zweite große Gut, in dessen Besitz der ‚incola paradisi‘ sich befindet, die wahre Freiheit. Als ‚libertas paradisi‘ bezeichnet darum der Heilige neben ‚requies paradisi‘ prägnant den Zustand des Paradiesesmenschen.<sup>2)</sup> Der „Vollendung des Tugendlebens“ zufolge, in welchem nach einem Grundprinzip der ambrosianischen Ethik die ‚vita beata‘ ihren wahren Quellpunkt hat,<sup>3)</sup> muß das Leben des Menschen auch nach außen hin zu einem außerordentlich glückseligen sich gestalten, „indem ihm unaufhörlich der Quell alles Guten entströmt“.<sup>4)</sup>

Eine eingehendere, unmittelbar auf das endgeschichtliche Paradies selbst sich beziehende Beschreibung der Paradiesesseligkeit hat uns der hl. Lehrer in seiner Abhandlung „Über das Gut des Todes“ wiederum auf Grund und an der Hand des vierten Buches Esdras (7, 70—76) gegeben. Sieben Abstufungen (ordines) oder Grade der Paradiesesseligkeit werden hier unterschieden.<sup>5)</sup> Die Erklärung derselben im c. 11 der genannten

<sup>1)</sup> Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 30 f., S. 38.

<sup>2)</sup> Cf. De Ios. 4, 19. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 39.

<sup>3)</sup> Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 28 ff., S. 191 ff.

<sup>4)</sup> Die mehr das äußere Befinden betreffende vita beata bezieht sich in besonderer Weise auf jene Seligen (Moses, Henoch, Elias u. a. m.), welche auch mit ihren Leibern dem incolatus paradisi angehören. Nach der leiblichen Seite äußert sich das Paradiesesglück nicht etwa als aktive Anteilnahme des Leibes am inneren Gnadenleben der Seele, etwa in Form einer verklärenden Umwandlung desselben (wie bei den Auferstehungsleibern der Gerechten), sondern mehr negativ als Nicht-Hervortreten seiner Konkupiszenz, wodurch die Störungen der Ruhe und Freiheit hintangehalten bleiben, sodann in Form des Nicht-Unterworfenseins irgend welchen Leiden oder dem Tode. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 4, 3. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 3. De excess. fratr. II, 47. Vgl. Niederhuber a. a. O. S. 39 f.

<sup>5)</sup> Cf. De bon. mort. 11, 48: Iustarum autem animarum per ordines quosdam digesta erit laetitia.

Schrift faßt in ziemlich vollständigem Auszuge die Einzeltzüge, welche anderweitige Stellen unserer Schriften über die Seligkeit des Paradieses enthalten, zusammen. Nur emanzipiert sich der Kirchenvater an den letzteren in der Regel in viel höherem Grade von der hemmenden Beeinflussung jener apokryphen Vorlage. Die Folge ist, daß der positive Charakter des Seligkeitszustandes des Paradieses als ewiges Leben (*vita aeterna*) in Gemeinschaft mit Christus (*esse cum Christo*) dann viel mehr zur Geltung gelangt.

Den ersten Gegenstand der Freude bildet nun für die Seelen in ihren himmlischen Aufenthaltsstätten das Bewußtsein, „daß sie das Fleisch überwunden und durch dessen Gelüste nicht überwältigt worden seien“. Der zweite (gleichsam die Folge des ersteren) liegt im Freisein von Gewissensvorwürfen und Ängsten, „indem sie um den Preis ihrer Bemühung und Unschuld sicheren Gefühles sind und nicht gleich den Seelen der Gottlosen von Irrungen<sup>1)</sup> und Verwirrungen erfüllt und durch die Erinnerung an ihre Lasterhaftigkeit gequält und durch die Gluthitze ihrer Ängsten gefoltert werden“. „Der dritte besteht darin, daß sie sich auf eine göttliche Bezeugung der von ihnen betätigten Beobachtung des Gesetzes stützen, so daß sie keinen ungewissen Ausgang über ihre Taten beim letzten Gerichte besorgen“ (siehe unten). „Viertens werden sie, weil sie ihre Ruhe zu begreifen und ihre künftige Herrlichkeit voraussehen beginnen, gerade in diesem tröstlichen Bewußtsein in ihren Wohnungen in tiefem Frieden (*cum magna tranquillitate*) ruhen, umgeben vom Schutze der Engel.“<sup>2)</sup> „Der fünfte Grad begreift in sich die Süßigkeit überreicher Freude, weil sie aus diesem Kerker des vergänglichen Leibes zum Lichte und zur Freiheit gelangt sind und die ihnen verheißene Erbschaft innehaben“<sup>3)</sup> . . . „Auf der sechsten

---

<sup>1)</sup> Vielleicht ist statt ‚erroribus‘ besser ‚terroribus‘ zu lesen.

<sup>2)</sup> Gegen die Überfälle der Dämonen. Cf. Enarr. in Ps. 39, n. 19. De parad. 2, 10.

<sup>3)</sup> Gemeint ist nicht die Erbschaft oder das Testament Christi, sondern die ‚possessio terrae promissae‘ (cf. Matth. 5, 4), d. h. das Paradies. Cf. De parad. 2, 10. Expos. in Luc. V, 61. — Die kurze Motivierung



weil es nämlich besser ist zu wissen, wie die Unschuldigen gerettet, denn wie die Lasterhaften gequält werden.

Praktisch verbindet nun allerdings Ambrosius mit dem Paradiese die Vorstellung von der allgemeinen Seligkeit des Himmels überhaupt, und es erscheint darum das Paradies fast nicht weniger oft als das Reich des Himmels selbst in seinen Schriften als Ziel unseres Handelns und Wandeln auf Erden, als Gegenstand unserer Hoffnung und Sehnsucht. Nur gewisse spezifische Seligkeitsmomente, wie das *regnare cum Christo*, sowie die *gloria caelestis* und die durch dieselbe ermöglichte *visio dei facie ad faciem* verbindet er niemals mit der Vorstellung vom Paradiese. Sie bleiben sonach dem Menschen so lange vorbehalten, bis er endlich zu dem seinen Verdiensten entsprechenden Platze (*mansio*) im Himmelreiche aufsteigt und mit dessen Besitzergreifung auch den vollen Lohn der himmlischen Vergeltung antritt.

### 8. Der Seligkeitszustand des Himmelreiches.

Die vollendeten Gerechten gelangen sofort nach ihrem Tode ins Reich der Himmel und damit in den Besitz der himmlischen Belohnung und Verherrlichung (*gloria caelestis*). Zu ihnen zählen allererst die Gerechten (Patriarchen, Propheten, Märtyrer) des Alten, sowie die Apostel und Märtyrer des Neuen Bundes.<sup>1)</sup> Indes beschränkt sich diese Zählung bei Ambrosius, wenn auch faktisch in der Regel, so doch nicht prinzipiell und ausnahmslos auf die genannten Kategorien von Heiligen.<sup>2)</sup> So nimmt er das gleiche auch von

---

<sup>1)</sup> Cf. *De fid.* IV, 1, 8; V, 12, 151. *De excess. frat.* II, 94. *Expos. in Luc.* VII, 5; X, 12. *Expos. in Ps.* 118 *serm.* 20, 44. Welche Rückwirkung die Unterscheidung zwischen den gewöhnlichen Gerechten, welche nach dem jenseitigen Läuterungsprozesse vorerst ins Paradies gelangen, und den vollendeten Gerechten, welche sofort nach ihrem Tode zu den Reichen des Himmels aufsteigen, auf die ambrosianische Lehre von der sog. Gemeinschaft der Heiligen äußert, ist einzusehen bei Niederhuber a. a. O. S. 221 ff., 258 ff.

<sup>2)</sup> Nicht ohne Interesse ist die Konstatierung und Begründung der Tatsache, daß die Kirche in der ersten Zeit mehr und edlere Früchte vollendeter Heiligkeit zu erzeugen vermochte als in der späteren: *Illud*

besonders frommen Jungfrauen<sup>1)</sup> oder Bekennern an, wie Acholius von Thessalonich<sup>2)</sup>, Kaiser Valentinian II., Gratian, Theodosius dem Großen u. a. m.<sup>3)</sup> Daraus erklärt sich nun auch die ambrosianische Einteilung des jenseitigen Himmelreiches in ein ‚*primum regnum caelorum*‘ und ein ‚*secundum regnum caelorum*‘. Du hast das „erste Reich der Himmel“ dann, erklärt der hl. Lehrer, wenn die Heiligen entrückt werden in Wolken, Christo entgegen in die Luft (I. Thess. 4); denn viele von den Entschlafenen werden „auferstehen“ (vgl. Dan. 12, 2). Um über den Sinn der Untersuchung keinen Zweifel zu lassen, bemerkt er im folgenden selbst noch genauer: *Primum ergo regnum caelorum sanctis propositum est in absolute corpore, secundum regnum caelorum est post resurrectionem esse cum Christo.*<sup>4)</sup> Wie hieraus ersichtlich ist, bringt der Kirchenvater bereits mit dem „ersten Reiche der Himmel“ den Auferstehungsbegriff in Verbindung mit Rücksicht darauf, daß die vollendeten Gerechten schon sogleich nach ihrem Tode jenem seligen (vorerst nur geistigen) Verklärungszustand anheimgegeben sind, welchem die übrigen Gerechten erst durch die selige (leibliche) Auferstehung am Ende der Welt zugeführt werden. Wie ein erstes und zweites Reich der Himmel, so unterscheidet darum Ambrosius auch eine erste und zweite Auferstehung und verwertet in diesem

---

quoque non reliquit occultum (scriptura, i. e. Esdr. IV, 5, 53), eo quod superiores videantur, qui ante generati sunt, infirmiores, qui postea. Comparavit enim utero mulieris partus huius saeculi, quoniam fortiores sunt, qui in iuventute virtutis nati sunt, infirmiores, qui tempore senectutis . . . (Ambrosius glaubt das Ende der Welt nicht mehr allzu ferne, wie sich zeigen wird.) De bon. mort. 10, 46.

<sup>1)</sup> Cf. De virginib. II, 2, 16. 17.

<sup>2)</sup> Cf. Epist. 15 ad Anat. n. 4. 8.

<sup>3)</sup> Cf. De obit. Valent. n. 72; n. 65. De obit. Theod. n. 31; n. 40. So heißt es an letzterer Stelle: Nunc se augustae memoriae Theodosius regnare cognoscit, quando in regno Domini Iesu Christi est et considerat templum eius. Nunc sibi rex est, quando recipit etiam filium Gratianum et Pulcheriam, dulcissima sibi pignora, quae hic amiserat; quando ei sua Flaccilla adhaeret, fidelis anima deo; quando patrem sibi redditum gratulatur; quando Constantino adhaeret . . .

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. V, 61.

Sinne die diesbezüglichen Schriftstellen. Deshalb, sagt er, weil auch der Heiland zwei Gattungen von Auferstehung (*duo genera resurrectionis*) feststellte (vgl. Joh. 5, 28 f.), hat auch Johannes in der Apokalypse ausgesprochen: Selig, wer an der ersten Auferstehung teil hat (Apok. 20, 6); denn diese gelangen ohne Gericht (d. i. ohne die Entscheidungssentenz des Endgerichtes abwarten zu müssen) zur Gnade. Die aber nicht zur ersten Auferstehung gelangen, sondern für die zweite aufbewahrt werden (*qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur*), werden brennen, bis sie die Zeiten zwischen der ersten und zweiten Auferstehung vollenden . . . Bitten wir also, daß wir an der ersten Auferstehung teilzuhaben verdienen.<sup>1)</sup> Über diese Unterscheidung zwischen einer ersten und zweiten Auferstehung wird die unten folgende Lehre von der Auferstehung noch näherhin Aufklärung geben. So viel geht aus dem Gesagten bereits hervor, daß Ambrosius unter dem Gesichtspunkte der ersten Auferstehung nichts anderes erblickt, als den sofortigen Eintritt der vollendeten Gerechten ins (erste) Himmelreich nach ihrem Tode.

Da nun einerseits der allgemeine Fernblick in die eschatologische Zukunft vielfach über die Ereignisse und Zustände der sog. Zwischenzeit hinwegsieht, anderseits die Lage der Verdammten für die positiv-ideelle Beurteilung derselben trotz ihrer ewigen Fortdauer als ein Zustand des Nichtexistierens aus dem Gedankenkreise auszuscheiden pflegt,

---

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 54. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts, zum Buche Daniels und Hohen Liede a. a. O. S. 51 bemerkt, daß von Hippolyt (D. K. IV, 14, 3) den Propheten und Märtyrern und allen Gottfürchtenden das *αἰώνιον βασίλειον* vindiziert werde. Die bestimmter präzisierte Anschauung Hippolyts sei die, daß das Herrschen mit Christo für diese Zeit als Prærogative der Märtyrer zu beurteilen sei. Ihnen spreche er die erste Auferstehung als Vorzugsrecht zu (D. K. II, 37, 4) . . . Mit den Märtyrern gehörten selbstverständlich für Hippolyt die Propheten und Apostel zusammen. Vgl. Atzberger, n. 302, S. 287. Daß Ambrosius Hippolyts Werke kannte und benutzte, bezeugt in Bezug auf seine Schrift über das Exameron schon Hieronymus, Ep. 84, 7). Vgl. auch Kellner a. a. O. S. 80.

stellt der Himmel in der Vollendungslehre unseres Kirchenvaters in sich schlechthin „das Zukünftige“ dar (*futurum, futura, spes futuri, spes futurorum*) im Gegensatze zum „Gegenwärtigen“ (*praesentia*<sup>1)</sup>); „das Ewige“ oder „Unsterbliche“ (*aeterna, perpetua, immortalitas, immortalitas perpetua*) im Gegensatze zum „Zeitlichen“ oder „Diesseitigen“ (*temporalia, caduca, saecularia*<sup>2)</sup>); „die enthüllte Wahrheit“ oder „Wirklichkeit“ (*veritas, facies veritatis, futura revelatio*) im Gegensatze zum „Schattenriß“ oder zur „bildlichen Erscheinung“ derselben im Diesseits (*umbra, imago futurorum siv. caelestium*<sup>3)</sup>); „die wahre“, „volle Vollendung“ (*vera perfectio, plena perfectio*) im Gegensatze zur Unvollkommenheit des Diesseits (*hic imperfecta*<sup>4)</sup>). Wenn nämlich auch der Vollkommenheitsbegriff häufig auf die diesseitige Heilsordnung als die wesentliche Grundlegung der jenseitigen bezogen wird, so ist eben nach Ambrosius eine zweifache Form der Vollkommenheit (*duplex perfectio*<sup>5)</sup>) zu unterscheiden, „die halb- und ganzvollendete, die diesseitige und jenseitige, die eine bestehend im Menschenmöglichen, die andere bestehend in der Vollendung des Zukünftigen“.<sup>6)</sup>

Dieser künftige Vollendungszustand, der die Enthüllung und Verwirklichung dessen in uns darstellt, was Gesetz und Gnade (d. i. die alt- und neutestamentliche Heilsordnung) in sich bergen<sup>6)</sup>, wird nun in den Schriften des Ambrosius durchgehends als ein Zustand allseitiger und vollkommenster Seligkeit geschildert, der die volle Idee der

---

<sup>1)</sup> De bon. mort. 12, 55. De offic. ministr. I, 9, 28; III, 2, 11. Epist. 35 ad Horont. n. 13. 14. Exam. I, 6, 22.

<sup>2)</sup> De bon. mort. l. c. De Noe 34, 127. Expos. in Ps. 118 serm. 15, 7; serm. 20, 44. Exam. IV, 4, 13. Enarr. in Ps. 36 n. 19. Enarr. in Ps. 39 n. 36.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 6, 29. Epist. 76 ad Iren. n. 5. De excess. fratr. II, 109. Epist. 35 ad Horont. n. 5. 13.

<sup>4)</sup> De bon. mort. 11, 49. De offic. ministr. I, 48, 237. 238. De obit. Theod. n. 37.

<sup>5)</sup> De offic. ministr. III, 2, 11.

<sup>6)</sup> Cf. Epist. 76 ad Iren. n. 5: . . . ut quae legis sunt, implerentur in nobis et quae gratiae (zunächst auf die tempora novissima überhaupt, d. i. den Neuen Bund bezogen).

vita beata<sup>1)</sup> realisiert. Auf ihn, die ‚futurae beatitudinis delectatio‘, ‚beatitudo vitae aeternae‘ etc.<sup>2)</sup>, wendet er I. Kor. 2, 9 an: Kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.<sup>3)</sup> Oder was könnte, fragt er in seiner Reflexion über das erste Wort des ersten Psalmes ‚beatus‘, den Menschen mehr geboten werden als die Seligkeit, über welche hinaus auch nach dem Zeugnisse des Apostels (vgl. I. Tim. 6, 15 f.) selbst für Gott nichts mehr erreichbar ist? . . . Denn über das Seligsein kommt auch Gott nicht hinaus.<sup>4)</sup> Seligsein umschreibt nun Ambrosius mit ‚in bonis esse‘<sup>5)</sup>, und zwar erstreckt sich de facto der Seligkeitszustand über sämtliche drei Güterreihen, die „Güter der Seele“, die „Güter des Leibes“ und die „akzidentellen Güter“. Treten wir nun mit Ambrosius an die nähere Untersuchung derselben heran!

Der „dritte Himmel“ mit seinem Seligkeitszustande hat und behält nicht bloß für jene Gläubigen, welche in seinen Wohn- und Warteräumen der definitiven Entscheidung über ihr Seligkeitslos durch das Endgericht entgegenharren, sondern auch für die vollendeten Heiligen in den mansiones des Himmelreiches seine fundamentale Bedeutung. Insofern nun das regnum caelorum als allgemeine, untere Region das Paradies, dementsprechend der Seligkeitszustand des Himmelreiches als erstwesentlichen, allgemeinen Inhalt die Seligkeit des Paradieses in sich begreift, bezeichnet Ambrosius

---

<sup>1)</sup> Vgl. über den ambrosianischen Begriff ‚vita beata‘ Niederhuber a. a. O. S. 191 ff.

<sup>2)</sup> Cf. Enarr. in Ps. 1 praef. n. 1. 13.

<sup>3)</sup> Epist. 35 ad Horont. n. 16.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 13.

<sup>5)</sup> De Abrah. II, 6, 33: Prima sunt enim, quae sunt animae bona, secunda, quae corporis . . . , tertia sunt, quae accidunt. Cf. De Iac. I, 7, 32; 8, 35. Ganz allgemein schildert der Kirchenvater den Seligkeitsgenuß des Himmels nach biblischer Art auch unter dem Bild eines großen Festmahles, eines Gelages voll von Freude [und Friede (epulatorium et plenum iucunditatis et tranquillitatis). De fug. saec. 8, 45. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 19, 21.



mit Recht als **grundhafte Voraussetzung** der **vera perfectio** im Jenseits die „Gnade der ewigen Ruhe“.¹) „Selig“ nennt er darum den, der an dieser Ruhe teil hat (*consortium quietis*²), und schildert sein Gesamtfinden im Jenseits als ein **Ruhen im Himmel** (*in caelestibus requiescere, requies superna*³). Diese Ruhe selbst charakterisiert er näherhin als eine „ungetrübte“ (*requies pura*⁴), „ununterbrochen andauernde“ (*tranquillitas diuturna*⁵), „ewig fortwährende“ (*perpetua requies*⁶), „herrliche“ (*gloriosa quies futurorum*⁷), „große“ (*magna requies*⁸), „vollkommene Ruhe“ (*perfecta requies*), die Gott seinen Heiligen bereitet hat⁹), die darum den Gegenstand der Sehnsucht für die Heiligen (vgl. Ps. 54, 7¹⁰) und das Ziel ihrer Nachfolge Christi bildet. Laßt uns Christo folgen, mahnt Ambrosius, damit wir am Sabbattage, am Tage jenes großen Sabbats, an welchem tiefe Ruhe herrscht, Früchte ernten.¹¹)

Ruhe bringt nun der große Sabbat der seligen Ewigkeit zunächst der Seele. Was Ambrosius auf den Bekenner Theodosius bezieht, gilt von jeder Seele, die einzieht in den Himmel: Zurückgekehrt ist die Seele in ihre Ruhe (Ps. 114, 7) . . . , ähnlich wie das Pferd zurückkehrt in die Stallung, wenn es seinen Lauf vollendet, und das Schiff in den Hafen, woselbst es aus der wogenden Brandung emporgezogen wird an den sicheren Stapelplatz.¹²) Ruhe und Frieden findet sie im Himmel von allem irdischen Schaffen (*pax et requies ab operibus*¹³) an jenem Sabbat, wie auch

---

¹) De obit. Theod. n. 37.

²) Expos. in Ps. 118 serm. 2, 28.

³) Epist. 15 ad eccl. Thessal. n. 1. De obit. Theod. n. 30.

⁴) De bon. mort. 12, 55.

⁵) De obit. Theod. n. 32.

⁶) Ibid. n. 30. 37.

⁷) Expos. in Ps. 118 serm. 15, 7.

⁸) De obit. Theod. n. 37.

⁹) Ibid. n. 36.

¹⁰) Ibid. n. 29.

¹¹) De Isaac 6, 56.

¹²) De obit. Theod. n. 30.

¹³) De fug. saec. 8, 45.

Gott ruhte von allen Werken<sup>1)</sup>; Ruhe ferner von ermüdender Anstrengung (*requies a labore*<sup>2)</sup> — denn das Diesseits bedeutet Mühen, erst das Jenseits Ruhen (*hic in labore, ibi in requie*<sup>3)</sup> —; Ruhe ferner von irdischen Sorgen (*feriatus his saeculi curis*<sup>4)</sup> und trüben Erfahrungen; denn keine Betrübniß mischt sich in die künftige Unsterblichkeit der Aufstehenden.<sup>5)</sup> Ruhen wird auch ‚*sepultis animorum motibus*‘<sup>6)</sup> der ethische Widerstreit zwischen dem alten und neuen Menschen; denn es wird dort zum subjektiven Vollzuge gelangen, was Christi erste Ankunft objektiv ermöglichte und im Diesseits mehr und mehr in sittlichem Ringen anzustreben war. Nachdem beseitigt ist die Feindschaft, die ehemals im Fleische war, ist Friede geworden in allem im Himmel (vgl. Eph. 2, 14), so daß der neue und der alte Mensch in einen Menschen vereint sind, nachdem die Scheidewand gefallen, die beide wie ein trennendes Bollwerk voneinander schied.<sup>7)</sup> Frei sind dort, woselbst das Land der Lebendigen ist, nach dem Ausspruche des Propheten (vgl. Ps. 114, 7 f.) die Heiligen von allen Irrtümern und Erregungen, von Torheit und Unwissenheit, von Furcht und Schrecken, von den Begierlichkeiten und Ansteckungen und Leidenschaften des Fleisches.<sup>8)</sup> Mit dem ethischen Antagonismus im Menschen fällt von selbst der Anlaß und die Möglichkeit zu sittlicher Verschuldung. Die „wahre Vollendung“, welche erst im Jenseits ihre Verwirklichung findet, schließt darum auch das ‚*cessare culpam*‘ in sich.<sup>9)</sup> Woher, fragt der Kirchenvater, sollen dort die Tränen kommen, woselbst es keinen Fall mehr gibt?<sup>10)</sup> Wenn kein Tod mehr sein wird (vgl. Apok. 21, 4), dann wird der Aus-

<sup>1)</sup> De obit. Theod. n. 29.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 30.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 53.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 30.

<sup>5)</sup> Expos. in Luc. X, 124.

<sup>6)</sup> De excess. fratr. II, 101.

<sup>7)</sup> Epist. 76 ad Iren. n. 9.

<sup>8)</sup> De bon. mort. 12, 55. Cf. Epist. 16 ad Anysium n. 4.

<sup>9)</sup> De obit. Theod. n. 37.

<sup>10)</sup> De bon. mort. 12, 55.



irdischen Lebens und dauernd gesichert sein vor neuen Unbilden (*secura tranquillitas, securitas diurna*<sup>1)</sup>), sondern zugleich auch zum Entgelte der im Diesseits erlittenen positiver Tröstung sich erfreuen, in um so reichlicherem Grade, je größer jene Trübsale gewesen sind.<sup>2)</sup> Von außen ferner werden nicht Unbilden oder Wechselfälle störend und verändernd in den Ruhe- und Seligkeitszustand der Gerechten einwirken. Denn dahin werden wir kommen . . . , woselbst es keine Wolken, keine Donner, keine Blitze, keine Stürme geben wird und nicht Finsternis oder Abend oder Sommer oder Winter den steten Wechsel der Zeiten bedingen werden. Keine Kälte, kein Hagelschauer, keine Regengüsse, kein Bedürfnis nach dieser Sonne oder dem Monde oder den Sternen wird es geben . . .<sup>3)</sup> In Wegfall werden auch kommen die gewöhnlichen Bedürfnisse materieller oder sinnlicher Art, wie das Bedürfnis nach Speise,<sup>4)</sup> insbesondere alles geschlechtliche Verkehrsleben auf Grund von Matth. 22, 30. Gerade mit Rücksicht hierauf feiert der Kirchenvater das jungfräuliche Leben auf Erden wiederholt als eine Art Antizipation des engelgleichen Lebens der Auserwählten, das bereits im Diesseits die *praemia resurrectionis* in sich trage.<sup>5)</sup>

Ihrem positiven Inhalte nach fußt und gipfelt die *vita beata* der Auserwählten des Himmels in der Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gute, speziell in der intellektuellen Vereinigung oder der Anschauung Gottes. In ihm gründet dieselbe; denn vom Herrn geht alle Seligkeit aus (*beatitudo omnis a Domino est*<sup>6)</sup>). Und wenn das ‚*beatum esse*‘ so viel heißt wie ‚*in bonis esse*‘: Er ist gerade das

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 54. De bon. mort. 12, 55.

<sup>2)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 10, 35 sq. De offic. ministr. I, 9, 29.

<sup>3)</sup> De bon. mort. 12, 53.

<sup>4)</sup> Cf. Expos. in Luc. VII, 123. Epist. 29 ad Irenaeum n. 11. Die ‚*victus copia*‘, die uns in der Zukunft nicht fehlen wird, faßt Ambrosius als geistige Speise.

<sup>5)</sup> De virginib. I, 8, 52; 3, 11.

<sup>6)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 5, 31. De Isaac 4, 12.



durchdrungen und erfüllt werden, das in den Gerechten aufleuchtet: Keine Leuchte und nicht das Licht der Sonne wird dort erstrahlen,<sup>1)</sup> sondern allein nur die Klarheit Gottes wird aufleuchten (*sola dei fulgebit claritas*<sup>2)</sup>; denn der Herr wird sein das Licht aller (*Dominus enim erit lux omnium*), und jenes wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wird allen erstrahlen.<sup>3)</sup> Aus der Finsternis der Welt sind sie übergegangen zum ewigen Lichte (*lumen aeternum, lux perpetua, lux immortalis*<sup>4)</sup>, in welchem sie bleiben<sup>5)</sup> und dessen sie sich freuen.<sup>6)</sup> In diesem Verklärungslichte und kraft desselben schauen sie nicht mehr in der Unvollkommenheit der diesseitigen Erkenntnisweise,<sup>7)</sup> sondern „enthüllten Angesichtes die Herrlichkeit des Herrn“.<sup>8)</sup> Gerade diese Vergeltung haben die Gerechten (im Jenseits), daß sie das Angesicht Gottes sehen und jenes Licht, das jeden Menschen erleuchtet.<sup>9)</sup>

Das Schauen des Angesichtes Gottes (*dei faciem videre*), das Anschauen seiner Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht (*gloriam eius facie ad faciem aspicere*<sup>10)</sup> erscheint auch bei Ambrosius als der eigentliche Kernpunkt des jenseitigen Lohnes und der himmlischen Seligkeit. Auf Erden haben wir den Sohn Gottes nur im Schatten (in *umbra sc. carnis*: *umbra tua caro fuit*, nach Isai 19, 1; Ps. 16, 8) gesehen, da der Glaube noch in seinen ersten Anfängen begriffen war. Und auch jetzt, da er bereits die ganze Welt erleuchtet, sehen wir ihn gleichwohl nur im

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 18. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 7, 24.

<sup>2)</sup> De bon. mort. 12, 53.

<sup>3)</sup> De bon. mort. 12, 53. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13.

<sup>4)</sup> De obit. Theod. n. 39; cf. n. 32. De bon. mort. 12, 55. De excess. fratr. II, 94. De Cain et Ab. II, 9, 31.

<sup>5)</sup> De obit. Theod. n. 32. 52.

<sup>7)</sup> Über die intellektuelle Vollendung des Menschen im Reiche Gottes auf Erden oder die Heilserkenntnis siehe Niederhuber a. a. O. S. 159 ff.

<sup>8)</sup> De bon. mort. 11, 49.

<sup>9)</sup> Ibid.

<sup>10)</sup> Epist. 35 ad Horont. n. 13; cf. n. 5. Enarr. in Ps. 37 n. 59.









Himmelsleiter, im Traumbilde Jakobs (Gen. 28, 12) findet er die *per crucem Christi angelorum atque hominum futura consortia versinnbildet*.<sup>1)</sup> „Die Gemeinschaft mit den Engeln“ und das „unaufhörliche Zusammensein“ mit den Begnadigten im Jenseits wird hingestellt als Gegenstand unseres Glaubens und Strebens; denn zuerst, heißt es nach Ps. 118, 111 vom *vir evangelicus*, sieht er sich um Gott (den Vater) um, von dem der Heilige sagt: mein Anteil ist Gott (Ps. 72, 26), sieht sich um den Herrn Jesus um, sieht sich um den Heiligen Geist und nach ihnen sieht er sich um die Engel um, und in Gemeinschaft mit ihnen lebt er nicht heute nur und morgen, sondern in Ewigkeit.<sup>2)</sup> Und es ist kein trügerisches Hoffen, kein vergebliches Streben. Darauf (nämlich auf die dem Esdras vermeintlich gewordene Offenbarung) uns verlassend, laßt uns unverdrossen ziehen zu unserem Heilande Jesus, unverdrossen ziehen zur Versammlung der Patriarchen, unverdrossen zu unserem Vater Abraham, sobald der Tod gekommen ist, unverdrossen zu jener Gemeinschaft der Heiligen und zur Vereinigung der Gerechten! Gehen werden wir nämlich zu unseren Vätern, gehen zu jenen, die uns im Glauben unterwiesen haben . . . , gehen dahin, woselbst der heilige Abraham seinen Schoß ausbreitet . . . , gehen dahin, woselbst der Mensch (Adam), der unter die Räuber gefallen, nichts mehr weiß von Tränen über die erhaltenen Wunden (vgl. Luk. 10, 30 ff.), woselbst der Schächer sich freut der Teilnahme am himmlischen Reiche.<sup>3)</sup> Welch reichen Quell von (akzidenteller) Seligkeit erschließt nicht diese Gemeinschaft mit den Heiligen dem einzelnen Bewohner des Himmels! Nicht umsonst wird hervorgehoben, daß das „große und wahre Heil“, das sich im Diesseits nicht verwirklichen lasse, jenseits „inmitten der auserwählten Engel Gottes“ genossen,<sup>4)</sup> die künftige Ruhe „in Gemeinschaft mit den Heiligen“ zugebracht werde.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> De offic. ministr. I, 7, 24.

<sup>2)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 14, 44.

<sup>3)</sup> De bon. mort. 12, 53.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 15, 29.

<sup>5)</sup> De obit. Valent. n. 65: quies futura cum sanctis.



perpetua<sup>1)</sup>, das erst am Tage des Gerichtes dargeboten, mit der glorreichen Auferstehung der Leiber zur vollen Verwirklichung gelangen wird; denn erst dann könne sich die menschliche Kreatur als vollständig erlöst (vere redemptam) erachten, weshalb auch der Apostel (Röm. 8, 24) rühmend bekenne, daß wir durch Hoffnung gerettet worden seien.<sup>2)</sup> Im Diesseits befinden wir uns nur im „Schatten des Heiles“.<sup>3)</sup> Erst im Jenseits wird Christus das Heil, „das er im Schatten zu wirken begann, mit der Klarheit der ewigen Sonne vollenden“ (consummaturus claritate solis aeterni<sup>4)</sup>). Hier gibt es darum kein „großes“, kein „wahres Heil“, läßt Ambrosius den Psalmisten zu Gott beten (vgl. Ps. 118, 117). Erst dann werde ich im Besitze des Heiles sein, wenn ich im Paradiese weilen und unter deinen ausgewählten Engeln zu leben beginnen und diesen irdischen Fallstricken entronnen sein werde.<sup>5)</sup> Erst dort wird das Heil ein „ewig gesichertes“ (stabilis atque aeterna) sein.<sup>6)</sup>

Der himmlische Seligkeitszustand stellt sodann in sich dar den Inhalt der „ewigen Gnade“ (aeterna gratia, aeternitas gratiae<sup>7)</sup>) und als solcher die ‚consummatio gratiae‘<sup>8)</sup>, zwar wiederum nicht im Sinne einer wesentlichen Veränderung oder eines wesentlichen Zuwachses des im diesseitigen Vollkommenheitszustande hinterlegten Gnadeninhaltes,<sup>9)</sup> wohl aber im Sinne der vollen Auswirkung und Ausreifung desselben im Jenseits. Hinsichtlich der Besitz-

---

<sup>1)</sup> De Abrah. II, 8, 52. De Cain et Ab. II, 10, 37. De Ios. 6, 30. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Enarr. in Ps. 61 n. 17. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 4. 6. Expos. in Luc. V, 83.

<sup>2)</sup> Epist. 35 ad Horontianum n. 13.

<sup>3)</sup> Exam. IV, 5, 22. Über die Heilslehre des hl. Ambrosius vgl. Niederhuber a. a. O. S. 91 ff.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 5, 35.

<sup>5)</sup> Ibid. serm. 15, 29.

<sup>6)</sup> De offic. ministr. I, 3, 11.

<sup>7)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 21, 10. Epist. 4 ad Felicem n. 5. Cf. Apol. I, 7, 35.

<sup>8)</sup> Enarr. in Ps. 47 n. 13. 14.

<sup>9)</sup> Über die Gnadengüter des Reiches Gottes überhaupt handelt Niederhuber a. a. O. S. 102 ff.













Frömmigkeit und des Glaubens in der Zukunft zur Verherrlichung führen? Das spärliche Einkommen oder der dürftige Lebensunterhalt, da doch das Jenseits den Reichtum der ewigen Vergeltung bieten wird, infolge deren es an nichts wird mangeln können? Oder der Verlust von Kindern, da einer dieselben, die er als Sterbliche erhalten hat, als Unsterbliche zurückerhalten wird?<sup>1)</sup>

Gleichwie nun die Erlösungsgnade Christi im objektiven Sinne, d. h. als Inhalt dessen, was das Blut Christi an Verdienst erworben hat,<sup>2)</sup> für alle die gleiche (*aequalis per omnes*), hingegen nach dem Grade der subjektiven Aneignung derselben eine verschiedene ist,<sup>3)</sup> so in ganz analoger Weise und auf Grund dessen die himmlische Belohnung und Beseligung. Mit Hinweis auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 9 f.) hebt der Kirchenvater zunächst hervor, daß die Güter des Himmelreiches als Inbegriff des zu erwartenden Lohnes allen in gleichem Umfange von der Freigebigkeit und Gnade Gottes in Aussicht gestellt würden: Du findest, sagt er, im Evangelium dies vorgetragen, daß allen Arbeitern im Weinberge der gleiche Lohn ausbezahlt wird . . . Wenn nun dennoch nur wenige zum Kampfpreise, nur wenige zur Siegeskrone gelangen, nur wenige sagen können: es ist mir hinterlegt die Krone der Gerechtigkeit (II. Tim. 4, 8), so ist eben zu bedenken: etwas anderes ist der von der Freigebigkeit (Gottes) in Aussicht gestellte Gnadenlohn, etwas anderes die (tatsächliche) Tugendvergeltung, der (tatsächliche) Mühelohn (*alia est enim merces liberalitatis et gratia, alia virtutis stipendium, laboris remuneratio*<sup>4)</sup>). Mit anderen Worten: wenn auch im gewissen, eben fixierten Sinne von einer ‚*merces aequalis*‘ geredet werden kann, so sind doch in Rücksicht auf das

<sup>1)</sup> De Iac. II, 6, 23. Cf. De obit. Valent. n. 72.

<sup>2)</sup> Epist. 7 ad Iustum n. 8.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 10. Auf die nachdrucksvolle Konstatierung ‚*gratia itaque aequalis per omnes*‘ folgt: *virtus autem diversa in singulis; unusquisque ergo portionem competentem suis viribus sumat, ne aut fortior indigeat aut oneretur infirmior.*

<sup>4)</sup> Epist. 7 ad Iustum n. 11.



Es ist selbstverständlich, daß ein Bischof und Seelenhirt wie Ambrosius die praktische Seite der eben vorgetragenen Lehre nicht übersieht, sondern in mannigfachster Weise für die Zwecke seines (mündlichen oder schriftlichen) Lehrvortrages dienstbar zu machen sucht. Mit den verschiedensten Wendungen umschreibt er das ‚festina semper in finem, festina, ut pervenias‘;<sup>1)</sup> mit den verschiedensten Wendungen betont er die Notwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes hierzu: Wir folgen dir, Herr Jesus, betet er in dieser Überzeugung; zieh du uns an dich, weil ohne dich niemand emporsteigt; du bist ja der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Ermöglichung, der Glaube, der Lohn . . .<sup>2)</sup> Mit den verschiedensten Wendungen umschreibt er aber auch das ‚caelum patere virtuti‘.<sup>3)</sup> Und mag auch das Tugendleben mancherlei Opfer fordern: Nicht soll es dich aufregen, erwidert tröstend der Kirchenvater, daß es Trauer, Schmerz, Zerfleischung des Körpers und die härtesten Leiden gibt! Mögen sie auch noch so schwer drücken, so sind derartige Leiden doch nicht in Vergleich zu ziehen mit der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 18<sup>4)</sup>). Gerade der himmlische Lohn, der dem Tugendkampfe als Siegespreis vorschwebt, muß den Gerechten stets aufrecht erhalten und begeistern den guten Kampf zu kämpfen, selbst inmitten von Armut,<sup>5)</sup> Unbilden<sup>6)</sup> und Leiden,<sup>7)</sup> und sollte dieses zum Todesleiden im Martyrium sich steigern.<sup>8)</sup> Glückselig der Mann, so erklärt der Kirchenvater zum ersten Psalmenverse (Ps. 1, 1), der nach dem Rate der Gottlosen nicht geht. Ein wie passender, wie treffender Anfang! Denn wie diejenigen, die irgend welchen Wettkampf zu veranstalten gedenken, einen Preis auszuwerfen sowie die Preiswürdigkeit

---

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 24.

<sup>2)</sup> De bon. mort. 12, 55.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 100.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 37 n. 59.

<sup>5)</sup> Exam. VI, 8, 52.

<sup>6)</sup> De offic. ministr. I, 48, 234.

<sup>7)</sup> De Iac. I, 7, 31.

<sup>8)</sup> Ibid. II, 11, 52.

der Siegeskrone zu rühmen pflegen, damit sich mit um so größerem Eifer Beteiligter am Wettkampfe efinden und mit um so nachhaltigerer Anstrengung nach dem Preise ringen, so hat unser Herr Jesus die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, die Gnade der ewigen Ruhe, die Seligkeit des ewigen Lebens zum Ansporne der menschlichen Tugend vorgesetzt . . . Gleichsam als Herold des großen Herrschers mahnt der heilige David die Kämpfer, ruft auf die Streiter, bezeichnet den Lohn mit den Worten: „glücklich der Mann, der nach dem Rate der Gottlosen nicht geht“! Mit der Belohnung fängt er an, um das Erschwerende des kommenden Kampfes zu heben. Den Lohn schickt er voraus, damit ein jeglicher über die Sorgen und Mühen der gegenwärtigen Dinge hinweggehend mit hastiger Eile nach der zu verdienenden Seligkeit des Künftigen strebe . . .<sup>1)</sup>

## V. Das unselige Ende der Unerlösten.

Wie der Tugend der Lohn, so entspricht der Ungerechtigkeit die Strafe,<sup>2)</sup> sagt Ambrosius. Mag der Eintritt und die Form des jenseitigen Zustandes des Gottlosen im wesentlichen immerhin bereits im diesseitigen besiegelt und präformiert sein, mag die Reaktion der verletzten sittlichen Ordnung bereits auf dieser Welt strafend im Innern desselben sich bekunden,<sup>3)</sup> so wird doch das Jenseits erst die volle Auswirkung seines ordnungswidrigen Zustandes und damit eine totale Veränderung im Gesamtfinden desselben bewirken. An Stelle des Zustandes der Straffälligkeit, in welchem der Gottlose immerhin nur in sehr beschränktem Maße die Strafwirkung an sich zu fühlen bekam, tritt der Zustand des Gestraftseins. Mit ‚poena miserabilis‘<sup>4)</sup> schlechthin bezeichnet darum der Kirchenvater

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 13. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 3, 3. Epist. 76 ad Irenaeum n. 2.

<sup>2)</sup> De offic. ministr. I, 17, 65.

<sup>3)</sup> Über den sittlichen Zustand des unerlösten Menschen als Gliedes »dieser Welt« (im Diesseits) vgl. Niederhuber a. a. O. S. 61 ff.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 58. Cf. De bon. mort. 10, 47.





die im Diesseits das Bekenntnis ihrer Sünden (wie Kain) abzulegen verschmähen<sup>1)</sup> u. a. m.

## **2. Die Strafe der Verdammten als Ausschluß vom Himmelreiche (sog. poena damni).**

Da der Unerlöste der subjektiven Vollendungszuständigkeit des Reiches Gottes und der real-mystischen Bürgschaft für den jenseitigen Besitz des Himmelreiches ermangelt, bleibt ihm der Eintritt in dasselbe vorenthalten. Als „Ausgeschlossenwerden (excludi) vom Reiche Gottes“,<sup>2)</sup> als „Draußen sein“ (foris esse<sup>3)</sup>) schildert darum der Kirchenvater in erster Linie die Straflage der Verdammten. Sie werden, während die Gerechten (mit oder ohne den schmerzlichen Läuterungsprozeß) durch das Prüfungsfeuer hindurchgehen zum Paradiese bzw. Himmelreiche, im Feuer zurückbleiben (remanebunt in igne<sup>4)</sup>). Der Ausschluß vom Reiche Gottes involviert notwendigerweise auch den Ausschluß von allen Gütern desselben oder, wie Ambrosius sich ausdrückt, „den Verlust des Ewigen“,<sup>5)</sup> also dessen, was allein vollkommen ist,<sup>6)</sup> die „quälende, ewig dauernde Vorenthaltung des Glaubens“ (d. h. dessen, was der Glaube im objektiven Sinne als wesentlichen Inhalt in sich begreift<sup>7)</sup>). Nur der Glaube bringt uns ja Gott nahe, während der Mangel desselben die Gottlosen zu Verbannten (exules, aus der Nähe Gottes) macht.<sup>8)</sup>

Damit ist hinlänglich angedeutet, daß die sog. Strafe des Verlustes insbesondere die Trennung des unerlösten Menschen von Gott in sich schließt, die „Relegation“

---

<sup>1)</sup> De parad. 14, 71. Kain wurde nach Ambrosius nicht sowohl ob seines Brudermordes, sondern wegen seines »sakrilegischen« Verhaltens gegen Gott, d. h. wegen Nichtablegens des Schuldbekenntnisses seinem Strafloße überantwortet.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 39 n. 17.

<sup>3)</sup> De Nabuthe 16, 68.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 36 n. 26.

<sup>5)</sup> Epist. 2 ad Constantium n. 12.

<sup>6)</sup> De offic. ministr. I, 16, 61.

<sup>7)</sup> Expos. in Luc. V, 70.

<sup>8)</sup> Enarr. in Ps. 36 n. 20.





vom Angesichte des Herrn verstoßen werden: Also eine gar große Strafe, schließt Ambrosius, liegt in der Verwerfung von Gottes Angesicht.<sup>1)</sup>

Die Strafe der Verbannung aus dem Himmel und der völligen Trennung von Gott zieht naturgemäß auch die Ausschließung aus der Mitte derer nach sich, die im Himmel mit Gott zur innigsten, seligsten Lebensgemeinschaft verbunden sind, d. h. den Verlust der Lebensgemeinschaft mit den Heiligen, die Einbuße der Gemeinschaft mit den Engeln (*consortii excidere angelorum*<sup>2)</sup>, das ewige Getrenntsein (*in perpetuum separari*) von denen, die uns im Leben nahestunden.<sup>3)</sup> Eine große Kluft (*chaos magnum*, vgl. Luk. 16, 26) wird den unbußfertigen Sünder vom bußfertigen trennen, so groß, daß weder die Gnade des letzteren ein Zusammenkommen mit ersterem, noch die Strafe des ersteren ein Zusammenkommen mit letzterem zuläßt.<sup>4)</sup>

Zur Strafe des Verlustes kommen indes auch noch

### 3. Die positiven Strafen der Verdammten (sog. *poena sensus*).

Das positive Strafflos der Verdammten steht zugleich in engster Verbindung mit der Beschaffenheit des Ortes seiner Verbüßung. Der Aufenthaltsort der Verdammten befindet sich der früheren Darlegung zufolge in der Unterwelt (*infernus*, auch *inferna*, *inferus*, *inferi*, *hades*, *abyssus*, *tartarus*), und zwar in den „letzten (untersten) Regionen des Infernus“ (*ultima inferni*<sup>5)</sup>, am Wohnsitze des Teufels (*sedes diaboli*<sup>6)</sup>). Es sind dies wohl die letzten und untersten Regionen jenes nämlichen Feuermeeres, deren obere Region das Läuterungsfeuer bildet, durch welches die Gerechten, sei es mit Schaden oder ohne Schaden zu nehmen, hin-

---

<sup>1)</sup> Apolog. Dav. n. 69.

<sup>2)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 11.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 37 n. 51.

<sup>5)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 21, 13.

<sup>6)</sup> De fid. II, 13, 119. De Nabuthe 6, 28.







scheint der Wortlaut dieser schwierigen Stelle und insbesondere der Zusammenhang derselben<sup>1)</sup> unmittelbar nicht mehr zu sagen, als daß wir uns den brennenden Schmerz in der geistigen Seele des Verdammten eben als etwas Seelisch-Geistiges zu denken haben und darum nicht unmittelbar auf die äußere Einwirkung eines materiellen Feuers

Eph. III, 5, 6) redet, als Leugner eines materiellen Straffeuers der Hölle überhaupt hinzustellen. Neuestens pflichtet ihm, abgesehen von protestantischen Autoren, wie Förster S. 175, besonders auch Turmel bei in *L'Eschatologie à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, erschienen in der *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris 1900, a. a. l. pag. 105 sqq. Tatsächlich beschränkt sich allerdings Turmels mehrfach fortgesetzte Abhandlung fast ausschließlich auf eine hauptsächlich gegen Petavius — »dem fast alle Neuerer, wenigstens in Frankreich, folgen« — gerichtete Darstellung der origenistischen Beeinflussung des Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Hieronymus (in der ersteren Periode) und Ambrosius in der Auffassung der Ewigkeit der Hölle bzw. des Universalismus des christlichen Heiles und der Qualität der Höllenstrafen.

<sup>1)</sup> Es ist zunächst dem Ambrosius nicht etwa um die Schilderung des jenseitigen Strafloses der Unerlösten zu tun, sondern er kommt erst sekundär auf denselben zu sprechen. In erster Linie will er vielmehr eine Schilderung des religiös-sittlichen (also auf die Seele bezüglichen) Verhältnisses des Menschen zu dem mit Christi erster Ankunft gesetzten, im Diesseits anzueignendem Heile überhaupt, und insbesondere jener unseligen Folgen geben, welche der heilsentblößte Zustand des Unerlösten (bereits im Diesseits, freilich in gesteigerter Intensität im Jenseits) nach sich zieht. Eine unmittelbare Bezugnahme auf den leiblichen Faktor des unerlösten Menschenwesens und damit auf die gesamte dereinstige Straflage desselben im Jenseits scheint überhaupt außerhalb des Rahmens der Reflexion an jener Stelle zu liegen. Dazu kommt, daß der Kirchenvater mit dieser seiner Reflexion (fast unwillkürlich) in den Gedankenkreis des Origenes hineingerät, von dem er sich bis zum teilweise wörtlichen Anschlusse gerade an der fraglichen Stelle abhängig zeigt. Cf. Origen., *De princ.* II, 3 sqq. In *Levit. hom.* IX, 8. Hieraus erklärt sich die exklusive Formulierung unserer Stelle um so leichter, ohne daß deshalb Ambrosius die Auffassung, welche Origenes mit jenen Worten zum Ausdruck brachte, in ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tragweite nach adoptieren mußte. In ganz analoger Weise haben wir ja auch oben gesehen, wie Ambrosius, der in der Beschreibung der ‚promptuaria animarum‘ in der Zwischenzeit (Paradies) sich völlig in Abhängigkeit vom Wortlaute bei IV. Esdras begibt, schon in der Erklärung des letzteren, *De bon. mort.* c. 11 sq. sichtlich den nächstliegenden Sinn desselben zu erweitern sucht, sodann in allen anderen Schriften, gleichsam von den Fesseln jenes Wortlautes befreit, in der Schilderung der Paradiesesseligkeit über denselben weit hinauszugehen pflegt.



Seele nach, so daß er weder den Begriff der Auferstehung noch den des Lebens überhaupt auf denselben anzuwenden pflegt. Ihr Todeslos ist am prägnantesten als ‚morte mori‘ (Gen. 2, 17) gekennzeichnet. Was anderes heißt, so erklärt er selbst, „des Todes sterben“, als mit dem leiblichen Tode zugleich die (innere) Häßlichkeit des Sterbenden mitbezeichnen, indem einerseits sein Leib das Geschenk des Lebens einbüßt, andererseits auch die Seele des Genusses des ewigen Lebens sich nicht erfreuen kann?<sup>1)</sup> Als der „künftige Tod“ (mors futura<sup>2)</sup>) erscheint der jenseitige Zustand der Verdammten im Unterschiede vom diesseitigen, als „ewiger Tod“ (mors aeterna, perpetua<sup>3)</sup>) in Rücksicht auf seine endlose Dauer, als ‚futurae mortis moestitia‘<sup>4)</sup> in Rücksicht auf seinen Straf- und Leidensinhalt. Diesem Tode hätten wir alle nach dem Falle Adams bei unserem Scheiden aus dieser Welt notwendig verfallen sollen.<sup>5)</sup> Nur in Christus können wir lernen das traurige Los des ewigen Todes siegreich abzuwenden.<sup>6)</sup> Der Gottlose bleibt (nach wie vor) dem ewigen Tode verfallen (morti addictus perpetuae<sup>7)</sup>). Einen verwandten Ausdruck findet die genannte Vorstellung damit, daß Ambrosius das unselige Ende der Gottlosen im Jenseits als „Zugrundegehen für immer“ (perire in aeternum<sup>8)</sup>), als „ewigen Untergang“ (perpetua exitia), als „Vernichtetwerden“ (consumi<sup>9)</sup>), als „Nichtexistieren“, „Nichtleben“ schildert. Denn wenn sich das ewige Leben nicht findet (in uns), werden wir nicht sein (si vita aeterna non est, non erimus) . . . Wer aber das Sein

---

<sup>1)</sup> De parad. 9, 43. An dieser Stelle werden die verschiedenen termini technici als Bezeichnungen der konträren Gegensätze von Leben und Tod aufgezählt und erläutert. Vgl. Niederhuber S. 143 ff.

<sup>2)</sup> Expos. in Luc. X, 57.

<sup>3)</sup> De parad. 9, 45. Enarr. in Ps. 40 n. 28. Expos. in Ps. 118 serm. 5, 25.

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. X, 57.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 58.

<sup>6)</sup> Ibid. n. 57.

<sup>7)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 18, 7.

<sup>8)</sup> Ibid. serm. 14, 30.

<sup>9)</sup> Ibid. serm. 21, 8. Enarr. in Ps. 48 n. 16 sq. Enarr. in Ps. 38 n. 38.





Finsternis der ewigen Nacht ertragen zu müssen!<sup>1)</sup> Der Grund dieser Finsternis liegt in der Verstoßung von Gott, der allein der wahre Lichtquell ist, der selbst in materieller Hinsicht dereinst die Lichtzentren des Sternenhimmels ersetzen wird.<sup>2)</sup> Darum findet auch der Kirchenvater die Antwort auf die Frage, in welcher Weise die Verwerfung von Gottes Angesicht stattfinden werde, in der Strafsentenz des Herrn ausgesprochen: Nehmt ihn und werft ihn hinaus in die äußere Finsternis; da wird Heulen und Zähneknirschen sein (Matth. 22, 13<sup>3)</sup>). Welches ist die äußere Finsternis? fragt er. Wer nur immer außerhalb der Verheißungen, welche den göttlichen Geboten entsprechen, steht, befindet sich in der äußeren Finsternis . . . Und wer immer ohne Christus ist, lebt in Finsternis, weil nur Christus das Licht in der Finsternis ist.<sup>4)</sup> Hierbei deutet der Heilige an, daß die Gottlosen in ihrem Zustande das Licht der Gottheit gar nicht einmal zu ertragen vermöchten. Die Dämonen, sagt er in seiner Erklärung zu Luk. 8, 30 f., werden nicht (gegen ihren Willen) in die Schweine zu fahren geheißen, sondern verlangen selbst danach, weil sie die Klarheit des himmlischen Lichtes nicht ertragen konnten, sowie Augenkranke den Sonnenstrahl nicht ertragen können, sondern die Dunkelheit aufsuchen und vom Lichte sich abwenden.<sup>5)</sup> Und es erblickt hierin Ambrosius ein Zeichen der Milde des Herrn, der zur Verurteilung eines Menschen nicht den Anfang mache, so daß jeder selbst sich seiner Strafe überantwortet.<sup>6)</sup>

Zur inneren Dürftigkeit, in welcher der Unerlöste bereits auf Erden jeden wahren Gutes selbst inmitten äußerer

---

<sup>1)</sup> Exam. IV, 1, 2.

<sup>2)</sup> Sieh unten die Lehre von der Weltvollendung.

<sup>3)</sup> Apolog. Dav. I, 14, 68.

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. VII, 204.

<sup>5)</sup> Ibid. VI, 46. Die Finsternis der Hölle bezieht Ambrosius an den angezogenen Stellen wiederum vorerst auf den geistigen Zustand der Verdammten. Es darf aber, analog den Feuerqualen, wiederum mit Grund angenommen werden, daß der geistigen Finsternis im Innern der Verdammten die physische in der äußeren Lage entsprechen wird, in welcher sie sich speziell nach der Auferstehungszeit befinden werden.

<sup>6)</sup> Expos. in Luc. VI, 46.



einstens, da er durch die ewige Entbehrung des Glaubens (-Inhaltes) gequält sein wird, der Grund seiner so großen Strafe geworden sei.<sup>1)</sup>

Daß eine derartige Straflage und Leidenszuständlichkeit für die Verdammten von selbst den Grundzug der Ruhe- und Friedlosigkeit annehmen muß, liegt auf der Hand. ‚Terreno requies nulla post mortem‘,<sup>2)</sup> mit diesem Axiom vervollständigt Ambrosius wie mit einem neuen, scharfen Striche das traurige Bild, das sich dem Blicke im Infernus entrollt. Insofern dasselbe in antithetischem Parallelismus den Gegensatz zur Grabes- (bezw. Paradieses-) Ruhe der Gerechten ausdrücken soll, nimmt es auch die einer bitteren Ironie nicht entbehrende Form an: ‚Impiorum requies in inferno.‘<sup>3)</sup> Diese Ruhe besteht aber in der Ruhelosigkeit. Denn wer hier den Nachlaß seiner Sünden nicht findet, für den wird es dort die Ruhe, welche diesem Nachlasse (remissionis requiem) entspricht, nicht geben können.<sup>4)</sup> Und es ist dies keine geringe Strafe (ne haec quidem mediocris poena), versichert Ambrosius, die Ruhe des Todes nicht zu besitzen und nicht ins Land der Lebendigen geleitet zu werden.<sup>5)</sup> Es sind die furchtbaren Qualen, welche den Verdammten nicht zur Ruhe gelangen lassen. Bildlich ward diese traurige Wahrheit treffend ausgesprochen durch die Worte Jobs, „dieselben seien wach im Grabe“ (vgl. Job 21, 32), weil sie nämlich, wie der Kirchenvater erklärend beifügt, des Schlafes der Ruhe sich nicht erfreuen können, den derjenige schläft, der auferstanden ist.<sup>6)</sup> „Ewiges Wehklagen“ nennt er darum im Gegensatze zur Ruhe, die der Fromme genießt, die ruhelose Lage, in welcher der Verdammte sich befindet.<sup>7)</sup>

So groß und schwer auch für jeden einzelnen Ver-

---

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. V, 70.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 48 n. 26.

<sup>3)</sup> De offic. ministr. I, 12, 45.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 37.

<sup>5)</sup> De interpell. III, 5, 19.

<sup>6)</sup> De offic. ministr. I, 16, 61.

<sup>7)</sup> De poenit. I, 4, 22.



Grabes- oder Todesruhe (d. i. die Ruhe in der Zeit, da ihre Leiber im Grabe liegen). In diesem Sinne sagt der Kirchenvater, daß das Begräbnis des Reichen eine Beute der Geister der Bosheit werde (*quod spiritualium nequitiarum fiat praeda divitis sepultura*<sup>1)</sup>). Im wachen Zustande, durchbrochen von den *gemitus perpetui*, bringen sie ihren Todesschlaf zu. Ihre (der Gottlosen) Ruhe, tröstet Ambrosius den Gerechten, ist in der Hölle, die deinige im Himmel; deren Behausung ist im Grabe (d. h. im *infernus*), die deinige im Paradiese. Darum hat Job trefflich ausgesprochen, sie seien im Grabe wach, weil sie den Schlaf der Ruhe nicht genießen können, den jener geschlafen hat, der an der Auferstehung teil hatte.<sup>2)</sup> Gerade auf den plötzlichen Wechsel, den der Tod mit einem Schlage für das Gesamtfinden der Gottlosen zufolge hat, indem er sie aus den Genüssen des irdischen, einem Traume vergleichbaren Lebens herausreißt und im nächsten Augenblicke schon ihrem Verdammungslose übergibt, will Ambrosius hinweisen, wenn er sagt: Sobald sie ihren Traum ausgeträumt, fühlen sie Durst, die eben noch zu trinken wähten; die eben noch zechten, fühlen Hunger, indem sie nichts Dauerndes und Vollkommenes aus diesem Traumleben mitnehmen können.<sup>3)</sup>

Wie über den sofortigen Eintritt der Höllenstrafen nach dem Tode bzw. dem besonderen Gerichte, so kann auch in Anbetracht der klaren Lehre des hl. Kirchenvaters über die ewige Fortdauer der Hölle sowie der Strafen in der Hölle ein Zweifel nicht bestehen. Um die Ewigkeit der Hölle klar in die Augen springen zu lassen, genügt es, einige Ausdrücke aus den bisher zitierten Belegstellen zusammenzustellen: „Ewiges Feuer“ (*ignis aeternus*) wird jenes Feuer genannt, welches den Geistern der Bosheit in den Lüften aufbewahrt ist,<sup>4)</sup> in welches auch die Gottlosen einzutreten haben.<sup>5)</sup> „Ein ewiger Feuerbrand“ (*incendium*

<sup>1)</sup> De Nabuthe 11, 49.

<sup>2)</sup> De offic. ministr. I, 16, 61.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 5, 12.

<sup>4)</sup> Ibid. serm. 8, 58.

<sup>5)</sup> Ibid. serm. 3, 17.













nifex cruentus assistat! Pone, inquam, circumspectantem omnia plena supplicii, deinde cogitantem mandata divina (cf. Ps. 118, 161), illum ignem perpetuum, illud sine fine incendium perfidorum, illam poenae recrudescentis aerumnarum trepidare corde, ne, dum praesentibus cedit, perpetuis se dedat exitiis! <sup>1)</sup>

### 5. Das Endschicksal der gefallenen Geister.

Die in Frage stehende Untersuchung<sup>2)</sup> bietet nicht allweg Neues; denn wesentliche Punkte kamen bereits im bisherigen zur Darstellung. Sie gestaltet sich auch nicht zu einer abschließenden Behandlung; denn es wird die Lehre vom Endgerichte noch hierauf zurückkommen müssen. Gleichwohl sollen die wesentlichen Punkte summarisch hier zusammengestellt werden, um eine einheitliche, übersichtliche Orientierung über die unselige Gesamtlage der gefallenen Geister zu ermöglichen.

Der Teufel gehört bereits zu den Verdammten. Verdammt ward er zur verdienten Vergeltung seines Verbrechens (im Himmel: cuius criminis digna mercede damnatus<sup>3)</sup>). Verflucht wurde er auch als Urheber der Schuld (auf Erden: maledictus ille, qui auctor est culpae<sup>4)</sup>). Die Art der Verdammung war aber nicht der Tod, sondern eine dauernde Strafe (genus autem damnationis non mors, sed poena diuturna est<sup>5)</sup>).

Der eigentliche und endgültige Wohnort des Teufels ist jener, „an dem Feuer und Schwefel ist, an welchem der Feuerbrand nicht erlöscht, damit auch die Strafe niemals ersterbe“. <sup>6)</sup> Ja es kommt die Hölle in allererster Linie

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 21, 8.

<sup>2)</sup> Über das Wirken und Herrschen der gefallenen Geister im »Reiche dieser Welt« (Satanreich) vgl. Niederhuber S. 47 ff. Die Fußnoten daselbst ergänzen den laufenden Kontext zu einer förmlichen Dämonologie.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 7, 8.

<sup>4)</sup> De fug. saec. 7, 44.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 41.

<sup>6)</sup> De fid. II, 13, 119.



Wir werden also belehrt, fügt Ambrosius bei, daß jene nicht immer bleiben werden, damit ihre Bosheit unter den Menschen nicht immerfort dauern könne.<sup>1)</sup> (Unmittelbar) vor der (Welt-)Vollendung wird demnach der Widersacher hinabgestürzt in den Feuerbrand, wird desgleichen mit ewigen Banden festgebunden, damit du keine Nachstellungen mehr zu fürchten hast (*ideo ante consummationem adversarius deicitur in incendium, catenis quoque perpetuis alligatur, ut tu iam nullas insidias pertimescas*<sup>2)</sup>). Und es scheint, daß nach der Vorstellung unseres Heiligen der Sturz des Teufels ins Innere der untergehenden Erde erfolgen wird, so daß wir uns hier vielleicht näherhin den Ort der ewigen Verdammnis überhaupt zu denken haben.<sup>3)</sup>

Die Ansicht unseres Autors, daß die Teufel noch nicht an ihrem endgültigen Bestimmungsorte sind, hängt ursächlich mit einer anderen zusammen, nach welcher über dieselben eben noch nicht das definitiv entscheidende Strafgericht ergangen ist: *differtur diaboli iudicium* (bis zum jüngsten Tage<sup>4)</sup>). Der Grund liegt darin, daß ihnen nach den providentiellen Absichten Gottes zur Strafe der Sünder und

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. V, 46.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 39 n. 19.

<sup>3)</sup> Die fragliche Stelle De parad. 2, 10 lautet allerdings nicht bestimmt genug, um einen gesicherten Schluß auf eine geographische Bestimmung der Hölle zu ermöglichen. Sie heißt: *Esto, ut (diabolus) aliquos desides atque vitiosos ab incolatu supernae possessionis (sc. paradisi) averterit, illud multo augustius multoque pulchrius, quod sanctorum orationibus excludetur, cum completum fuerit illud: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem* (Luc. 9, 18). Ergo non metuamus eum, qui eo usque infirmus est, ut et ipse casurus sit in terram. Cf. Enarr. in Ps. 39 n. 19. Den Ausdruck ‚cadere in terram‘ oder ‚deicere in terram‘ gebraucht sonst Ambrosius, um den Sturz des Teufels vom Himmel in diese Welt, d. h. in die Luftregion der Erde zu bezeichnen. Hier soll aber sichtlich gerade der Sturz des Teufels am Ende der Welt aus dieser Luftregion, in der er den Seelen nach ihrem Scheiden aus der Welt nachstellte, bezeichnet werden. Auf die Erde dürfte derselbe nicht erfolgen, da Ambrosius Expos. in Luc. VI, 46 ausdrücklich mit Berufung auf die Hl. Schrift das ‚disperdi de terra‘ und ‚exuri de terra‘ hervorhebt, so daß er sein Verbleiben auf Erden nicht habe. Es scheint sonach das obige ‚cadere in terram‘ von dessen Sturz in die Erde, d. i. ins Innere der Erde verstanden werden zu müssen.

<sup>4)</sup> Hierüber sieh Näheres in der Lehre vom Endgerichte.



vorauswissen, hatten sie (vgl. Luk. 8, 30 ff.) wohl in Erinnerung, was geweissagt worden ist (*non praedivinales, quae futura sunt, sed quae prophetata sunt, recordantes*), daß nämlich nach Zach. 13, 2 ihr Dasein und Wirken auf Erden ein Ende haben werde, und zwar durch das verdiente Strafgericht Gottes ein schreckliches Ende, wußten aber nicht zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi zu unterscheiden. Darum fürchteten sie schon vor der Zeit die ihnen gebührenden Strafqualen (*ante tempus debita sibi tormenta formidant*) . . . und sprachen demnach, da sie schon jetzt jene Strafe gewärtigten: Du bist gekommen . . . uns zu verderben (vgl. Matth. 8, 29). Weil sie indes noch da zu sein wünschten, baten sie, nunmehr vor den Menschen sich zurückziehend, derentwegen sie, wie sie wußten, Strafe erleiden müssen, in die Schweine fahren zu dürfen.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. VI, 46.







(dies novissimi<sup>1)</sup>), als der „heutige Tag“ (hodie<sup>2)</sup>), als der „Tag des Herrn“ im eminenten Sinne, erhellt von der in der Mittagshöhe erstrahlenden, Schatten und Finsternis verscheuchenden Sonne der Gerechtigkeit<sup>3)</sup>), als das „eine und ewige Zeitalter“ (una et perpetua aetas), in welchem wir heranwachsen zur vollkommenen Mannheit, zur Erkenntnis Gottes, zur Fülle des Glaubens, zum Vollmaße des gesetzlichen Alters (vgl. Eph. 4, 13<sup>4)</sup>), als der „ewige Ruhetag der künftigen Zeiten“ (perpetuum futurorum Sabbatum saeculorum<sup>5)</sup>) u. a. m.

Den definitiven Abschluß dessen, was Christi erste Ankunft wesentlich eingeleitet hat, den letzten und höchsten Ziel- und Ruhepunkt der ganzen Entwicklungsgeschichte des religiös-sittlichen Verhältnisses der Kreatur zu ihrem Schöpfer und Erlöser wird erst die sog. „zweite Ankunft“ oder „Wiederkunft Christi“<sup>6)</sup> zur Folge haben. Sie wird die letzten großen Heils- und Vollendungsstaten des Gottmenschen inauguriere: die Auferstehung des Fleisches, das allgemeine Weltgericht sowie die endgültige Vollendung des Universums. Hierin liegt nun zugleich die allgemeinste Zeitbestimmung derselben angedeutet. Die Wiederkunft Christi erfolgt am Ende der Welt (fit autem Domini secundus adventus in defectione mundi<sup>7)</sup>), am Tage der Auferstehung und des Gerichtes.<sup>8)</sup> Namentlich der richterliche

---

<sup>1)</sup> De bened. patriarch. 2, 8.

<sup>2)</sup> Epist. 44 ad Horontianum n. 10. 17.

<sup>3)</sup> Exam. IV, 5, 22. Enarr. in Ps. 38 n. 18. Expos. in Luc. X, 16.

<sup>4)</sup> Epist. 44 ad Horontianum n. 14.

<sup>5)</sup> Epist. 79 ad Irenaeum n. 5. Cf. Epist. 44 ad Horontianum n. 10.

<sup>6)</sup> De Abrah. II, 9, 66. Expos. in Luc. X, 7. De Spirit. st. II, 11, 119. 120.

<sup>7)</sup> Expos. in Luc. X, 7. Der moralische Sinn, den Ambrosius zunächst mit diesen Worten verbindet, setzt den Litteralsinn als selbstverständlich voraus. Sehr bezeichnend motiviert Ambrosius den weniger (als bei Matth. 24, 3) ausführlichen Bericht des Lukas über die Fragen der Jünger an den Herrn gelegentlich seiner großen eschatologischen Rede (vgl. Luk. 21, 7) mit den Worten: Lucas satis putavit de consummatione saeculi cognitum, si de adventu Domini diceretur. Ibid. n. 9.

<sup>8)</sup> De excess. fratr. II, 84; ibid. n. 63. Expos. in Luc. X, 33. 44.



der Tag des Herrn uns nicht inmitten eines lasterhaften Wandels überrasche. Das Wissen um jenen Zeitpunkt hingegen würde nur Furcht vor demselben zur Folge haben,<sup>1)</sup> wenn nicht noch nachteiligere Wirkungen für uns nach sich ziehen. Denn würde Christus ausdrücklich jenen Tag bestimmt haben, so würde in der vorausgehenden Zeit, gleich als ob er nur für jenes Geschlecht, dem das Gericht unmittelbar bevorstehe, Lebensvorschriften erteilt hätte, der Gerechte allzu lässig werden, der Sünder hingegen sich allzu sicher fühlen. Der Ehebrecher würde von seinem ehebrecherischen Vorhaben nicht abstehen, wenn er nicht täglich die Strafe zu gewärtigen hätte, der Räuber seine Schlupfwinkel in abgelegenen Gebirgstälern nicht aufgeben, wenn er nicht jeden Augenblick die drohende Strafe zu fürchten hätte; denn vielfach schreckt die Furcht von etwas ab, wozu das Bewußtsein der Straflosigkeit reizt. Darum wirkt die Ungewißheit der Wiederkunft Christi sittigend auf uns ein, sowie er (der Herr) selbst gesprochen hat: Seid bereit, da ihr nicht wisset, zu welcher Stunde der Menschensohn kommen wird (Matth. 24, 44) . . .<sup>2)</sup> Aus dem gleichen Grunde hat der Herr auch an einer anderen Stelle (Apg. 1, 6 f.) den Aposteln auf ihre Anfrage, wann er das Reich Israel herstellen werde, nicht etwa geantwortet, er wisse es nicht, sondern vielmehr gesprochen, es stehe ihnen nicht zu die Zeiten oder Augenblicke zu kennen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat.<sup>3)</sup> Und hierin sind ihm auch die Apostel gefolgt: Über die Zeit und die Stunde aber, Brüder, so heißt es, habt ihr nicht vonnöten, daß wir euch schreiben (I. Thess. 5, 1). Paulus hat demnach die Überzeugung gehabt, es sei nicht angezeigt das Volk hierüber aufzuklären, das stets mit geistigen Waffen gerüstet sein müsse.<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> De fid. V, 17, 209.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 210 sq.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 212.

<sup>4)</sup> De fid. V, 17, 212. So sehr Ambrosius die Ungewißheit, in der wir Menschen bezüglich des zeitlichen Eintrittes der Wiederkunft belassen



hängt es wohl zusammen, wenn Ambrosius den Namen „Gog“ etymologisch auf „Goten“ deutend die Weissagung des Propheten Ezechiel vom feindlichen Überfalle Israels durch Gog und Magog „in den letzten Tagen“ (vgl. Ezech. c. 38) vom Ansturme der Goten auf das römische Weltreich versteht.<sup>1)</sup> Noch deutlicher kehrt er das eschatologische Moment heraus, wenn er in der Trauerrede auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus den Ein- und Überfall der wilden Barbarenstämme, welche von Norden her das Römerreich immer drohender zu überschwemmen begannen, in ausdrückliche Beziehung zum bevorstehenden „Untergang des ganzen Erdkreises“ (*excidium totius orbis terrarum*) und zum „Ende der Welt“ (*mundi finem*) setzt.<sup>2)</sup> Niemand, sagt er an einer anderen Stelle, ist in höherem Grade Zeuge der himmlischen Aussprüche (Luk. 21, 9 ff.) als wir, welche das Ende der Welt überrascht hat (*quos mundi finis invenit*). Denn welch furchtbare Kämpfe und welche Schlachtenberichte müssen wir vernehmen! Die Chunni erheben sich wider die Alanen, die Alanen wider die Goten, die Goten wider die Tayfalen und Sarmaten. Auch uns (Römer) haben die von den Goten verhängten Ausweisungen in Illyrien zu Verbannten gemacht, und noch ist das Ende nicht. Und welche Hungersnot, welche Seuchen, die alle angesteckt haben, Haustiere wie Menschen und was sonst lebt, so daß uns, wenn wir auch den Krieg nicht hätten über uns ergehen lassen müssen, die Pest völlig Besiegten gleichgemacht hat!

---

*destruendum est Romanorum, decem futuros reges, qui orbem Romanum inter se dividant etc.* Bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877, S. 84 Anm. 2.

<sup>1)</sup> De fid. II, 16, 137 sq. Da die »letzten Tage« auf den Neuen Bund überhaupt bezogen werden können, müßte wegen dieser Deutung bei Ambrosius noch nicht ohne weiteres die Bezugnahme auf das Ende der Welt angenommen werden, so wenig wie etwa bei Augustin, wenn er unter Gog die Goten oder Massegeten, bei Eusebius, wenn er die Römer, bei Theodoret, wenn er Antiochus Epiphanes (vgl. Loch und Reischl, Die heiligen Schriften des Alt. Testam., Bd. 3, S. 266 Anm. zu Ezech. 38, 2) oder bei Neueren, wenn sie die Skythen darunter verstanden (vgl. ebendas. S. 17 Anm. zu Jerem. 6, 23), wohl aber läßt der Zusammenhalt mit den übrigen Stellen kaum einen anderen Schluß zu.

<sup>2)</sup> De excess. fratr. I, 30.



Halt vor den Gefahren des Abfalles gewähren sollen.<sup>1)</sup> Diese negativen Kriterien bestehen nun in gewissen außerordentlichen Geschehnissen und Zuständen, von deren Eintritt nach der Schriftlehre der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi bedingt erscheint, so daß sie mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, so oder anders, als Vorzeichen diese zweite Ankunft Christi der zeitgenössischen Menschheit signalisieren. Ambrosius kommt wiederholt auf dieselben zu sprechen gemäß seiner oben bereits erwähnten Überzeugung, daß Christus zwar nicht über den Zeitpunkt seiner Ankunft, wohl aber über deren Vorzeichen sich geäußert habe (Luk. 21, 7<sup>2)</sup>).

## 2. Die Vorzeichen der herannahenden Wiederkunft Christi.

Ambrosius findet sowohl die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorausgeht, als auch die Zeit, in welcher dieselbe tatsächlich erfolgt, in der Weise durch die Offenbarungslehre charakterisiert, daß sie auch als solche gegebenenfalls erkannt werden können. Seine hierher bezügliche Lehre kann etwa ihrem allgemeinsten Umrisse und wesentlichsten Inhalte nach in folgende Doppelthesis gefaßt werden: Die Zeit, in welcher die Ankunft Christi am Ende der Welt erfolgt, trägt an sich die Signatur einer außergewöhnlich tiefen, allseitig zur Herrschaft gelangenden Religiosität oder, wie Ambrosius sagt, es sind „Tage voll der Gerechtigkeit“ (dies pleni iustitiae<sup>3)</sup>). Die dem Zeitpunkte der Wiederkunft Christi unmittelbar vorausgehende Zeit hingegen manifestiert sich als eine Zeit unerhörten und tiefsten sittlichen Verfalles oder, um wiederum mit dem Kirchenvater zu reden, als „Tage der Gottlosigkeit“ (dies perfidiae<sup>4)</sup>), als eine Zeit, in der die Lasterhaftigkeit herrscht (iniquitas regnat<sup>5)</sup>). Vielleicht noch treffender läßt sich

<sup>1)</sup> Cf. Enarr. in Ps. 43 n. 7.

<sup>2)</sup> Expos. in Luc. X, 9.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 43 n. 7.

<sup>4)</sup> Ibid.

<sup>5)</sup> Expos. in Luc. X, 19.









erachtet zu werden; denn es heißt „wenn offenbar werden wird der Mensch der Sünde und der Sohn des Verderbens, der sich widersetzt und erhebt über alles, was Gott genannt wird“ (II. Thess. 2, 3 f.). Der Meister hält sich in seiner Verwegenheit gottähnlich, der Schüler will sich sogar über Gott erheben.<sup>1)</sup>

Nach dem bisher Gesagten ist der Antichrist der ambrosianischen Schriften — um die Bestimmung seiner Persönlichkeit zu vervollständigen — nicht etwa eine bloße Personifikation des gottfeindlichen, heilswidrigen Elementes in der Welt, auch nicht eine bloß appellative Bezeichnung der gottwidrigen oder gottlosen Menschen überhaupt, sondern *nomen proprium*, mit welchem sich in erster Linie bestimmte eschatologische Vorstellungen verbinden. Sekundär und in weiterem Sinne gibt freilich Ambrosius neben der endgeschichtlichen auch noch einer zeit- und weltgeschichtlichen Anwendung unseres Begriffes Raum, indem er nach dem Vorgange und im Einklange mit der paulinischen (II. Thess. 2, 7) und insbesondere mit der johanneischen Lehrauffassung (I. Joh. 2, 18. 22; 4, 1 ff.<sup>2)</sup> auch die zeitgenössischen Repräsentanten des antichristlichen Prinzips schlechterdings Antichristen nennt: *Est tertius antichristus* (sc. außer dem endgeschichtlichen und dem Teufel), aut Arius, aut Sabellius, immo omnes sunt antichristi, qui prava nos interpretatione seducunt.<sup>3)</sup> Wegen ihrer Verleugnung des menschengewordenen Gottessohnes werden sie den Antichrist nicht verleugnen<sup>4)</sup> und bilden eben wegen ihres diametralen Gegensatzes, in welchen sie sich zu Christus stellen, treue Abbilder und Vorläufer des zukünftigen Antichrist. Sie sind es, denen der letztere nach dem Zeugnisse der neutestamentlichen Offenbarungsprophetie (Apok. 13, 16) in Übereinstimmung mit dem mystischen Sinne von Ps. 73, 4 sein Zeichen auf die Stirne drückt, um sie als sein Eigentum erkenntlich zu machen (. . . *ibi*, sc. *in fronte quoque anti-*

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 3, 34.

<sup>2)</sup> Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. a. a. O. n. 259, S. 312 f.

<sup>3)</sup> Expos. in Luc. X, 20.

<sup>4)</sup> Ibid.



mit dem des Teufels,<sup>1)</sup> schildert es gleichsam als die leibhaftige Verkörperung der Macht der Sünde,<sup>2)</sup> die zunächst wider Gott selbst unmittelbar fortschreitet bis zur vollendeten Empörung in der Selbstvergötterung ihres Trägers. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß der heilige Lehrer die frevle Selbstvergötterung des Antichrist, durch welche er sich vor allem als der gelehrige, den Meister übertreffende „Schüler des Teufels“ erweist, schon in der Hl. Schrift<sup>3)</sup> ausgesprochen findet, weshalb er auch regelmäßig auf die einschlägigen Stellen derselben zurückgreift. Er macht aufmerksam, daß nach der historischen Sinnerklärung derselben der Antichrist im Tempel sitze, um sich den Thron der göttlichen Herrschergewalt anzumaßen . . . , um aus den Schriften nachzuweisen, daß er Christus sei.<sup>4)</sup> Ihn erblickt er auch im apokalyptischen Tiere (Apok. 11, 7) dem Abgrunde entsteigen . . . , dem ein Mund gegeben wurde Großes zu reden (Apok. 13, 5) und gegen Gott Lästerungen voll des Grimmes und Frevels auszustoßen.<sup>5)</sup> Als Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens widersetzt und erhebt er sich über alles, was Gott genannt wird und Gegenstand der Anbetung ist, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und selbst für Gott ausgibt (II. Thess. 2, 3 f.<sup>6)</sup>.

Der Selbstapotheose und dem gottempörerischen Auftreten des Antichrist entspricht naturgemäß sein heilswidriges Wirken unter den Menschen, der Intensität seiner Machtentfaltung der außerordentliche Erfolg dieses seines Wirkens. Die Tage seiner Herrschaft inaugurieren die „Tage der Gottlosigkeit“, sein Erscheinen setzt den Greuel der Verwüstung der Danielschen Weissagung (Dan. 9, 27) in die Wirklichkeit um. Denn nicht mit der Belagerung Jerusalems durch das römische Heer und mit dessen Eroberung durch seinen Feldherrn hat der Greuel der Verwüstung, wie

---

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. X, 19 sq. Enarr. in Ps. 37 n. 29.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatol. n. 259, S. 309 f.

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. X, 15.

<sup>5)</sup> Enarr. in Ps. 45 n. 10.

<sup>6)</sup> Expos. in Luc. X, 16.



die schon bei Lukas 21, 11 erwähnten großen Erschütterungen und Katastrophen im äußeren Natur- und Menschenleben, wie Erdbeben an allen Orten, Dürre, Hungersnot und Seuchen, Schrecknisse vom Himmel und große Zeichen, Kampf und Verfolgung.<sup>1)</sup>

Viel häufiger und nachdrucksvoller betont und beschreibt er die ‚signa perfidiae‘,<sup>2)</sup> d. h. die Erschütterung und den Verfall des religiös-sittlichen Lebens als Folge der Anstrengungen des Antichrist die Spuren seiner Gottlosigkeit den Gemütern der einzelnen dauernd einzudrücken.<sup>3)</sup> Als charakteristisches Merkmal hebt er darum nach II. Thess. 2, 3 den weit um sich greifenden Abfall von der wahren Religion hervor,<sup>4)</sup> so weit um sich greifend, daß der Glaube zur Seltenheit wird (*tunc fides rara*), daß der Herr, als könnte er es selbst nicht glauben, ausruft: Wird der Sohn des Menschen, wenn er kommen wird, wohl den Glauben finden auf der Erde (Luk. 18, 8), sei es in unserem Bereiche (d. i. in unserem Innern), sei es auf dem Erdkreise? So heißt es auch anderenorts: Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob einer verständig sei und nach Gott frage (Ps. 13, 2), nicht als ob es für Gott einen Zweifel gebe, sondern weil der Glaube so selten sein wird unter den Menschen, daß solches nach menschlichem Dafürhalten kaum glaublich scheint.<sup>5)</sup> Auf die *signa perfidiae* deutet der Kirchenvater seiner Vorliebe für die mystische Schriftauslegung oder vielleicht seiner auch sonst so fleißig benutzten Vorlage, dem Origenes,<sup>6)</sup> folgend konstant die in der Hl. Schrift erwähnten Zeichen an der Sonne, am Mond und an den Sternen (Luk. 21, 25) bzw. die Verfinsterung der Sonne und des Mondes und das Herabfallen der Sterne vom Himmel (Matth. 24, 29<sup>7)</sup>).

<sup>1)</sup> De fid. V, 16, 207. Expos. in Luc. X, 10. 18.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 43 n. 8.

<sup>3)</sup> Expos. in Luc. X, 15.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 16.; cf. ibid. n. 11.

<sup>5)</sup> Expos. in Luc. X, 19.

<sup>6)</sup> Origen., In Matth. comment. serm. 50. Bei Atzberger, Geschichte der christl. Eschatol. n. 451, S. 429.

<sup>7)</sup> Exam. IV, 4, 12.









Erklärung zu Gen. 49, 16 f., wird hier als künftig kommend bezeichnet, der aus jenem Stamme (Dan) hervorgehend die Strafen für die sakrilegische Gottlosigkeit über das Volk verhängen wird, jener Antichrist, der im Tempel sitzen wird, als wäre er Gott . . . Und treffend spricht er (Jakob) aus, daß derselbe sein Volk richten wird, das der ewigen Strafe verfallen wird; denn wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, wer aber glaubt, wird nicht gerichtet, weil er an den Sohn Gottes glaubt, den Erlöser seiner Seele (Joh. 3, 18). Und darum spricht das Buch des Gerichtes: Wer mich richtet, ist der Herr (I. Kor. 4, 4). Das Volk der Gottlosigkeit wird er also richten, nicht das Volk überhaupt; denn nur jene werden gerichtet, „qui cadunt ruina perfidia . . .“<sup>1)</sup>

So wird sich also nach den Vorstellungen unseres Kirchenvaters „der Triumph der Ungerechtigkeit und die Herrschaft der Sünde gestalten, bis der Antichrist aus der Mitte genommen wird“.<sup>2)</sup>

### **3. Die Anzeichen der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi.**

Die bedeutsame Schlußstelle des Vorausgehenden legt die Frage nahe: Wann und wie wird der Antichrist aus der Mitte genommen? Ambrosius selbst antwortet hierauf: Der Böse wird aus der Mitte hinweggeräumt (II. Thess. 2, 7) und die Gerechtigkeit beginnt zu herrschen, die jede (andere) Herrschaft in den Seelen der Gläubigen vernichtet (vgl. I. Kor. 15, 24), wenn jeglichem in seiner Not Christi geistliche Gegenwart aufleuchten wird.<sup>3)</sup> Diese Worte enthalten allerdings im Kontexte unserer Schriften zunächst eine moralische Anwendung der ihrem literal- oder historischen Sinne nach auf die endgeschichtlichen Ereignisse abzielenden Schriftlehre, wie es Ambrosius auch sonst seiner Vorliebe für Allegorie entsprechend zu halten pflegt. Als „Ende der Welt“ (defectio mundi) gilt ihm in dieser akkommodativen Verwertung der Schriftlehre die Emanzipation der

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 25.

<sup>2)</sup> Expos. in Luc. X, 19.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 20.



„Tagen der Gottlosigkeit“ selbst zu erfolgen. Nicht sowohl durch seine physische Wiederkunft und die mit ihr verbundenen eschatologischen Ereignisse wird er der Herrschaft des Antichrist etwa ein plötzliches und gewaltsames Ende bereiten, sondern vielmehr durch seinen der physischen Wiederkunft vorausgehenden, sie einleitenden Gnadenadvent, der die Befreiung und geistige Auferstehung der unter der Herrschaft der Sünde und des Antichrist leidenden Menschheit zur Folge hat, wird er deren Macht siegreich überwinden. Es wird das Gute (und die Guten) in der Zeit des Antichrist nicht bloß geprüft und als erprobt befunden werden, sondern zugleich durch außerordentliches Eingreifen Gottes (z. B. Sendung des Elias, besondere Gnadenerleuchtungen) innerlich mehr und mehr erstarken, bis es auch äußerlich zur obsiegenden Entfaltung (z. B. Bekehrung des Judenvolkes) und Herrschaft auf dem ganzen Erdkreise gelangen wird. So geht also der leiblichen Wiederkunft Christi mit Macht und Herrlichkeit die geistige als würdige Vorbereitung und Einleitung, gleichsam als deren Morgenrot voraus. Die (zum Gerichte und zur leiblichen Auferweckung der Toten) erscheinende Sonne der Gerechtigkeit wirft ihre mächtigen Strahlen über den Erdkreis voraus, welche vorerst zur inneren Gnadenerleuchtung und geistigen Auferstehung der noch lebenden Menschheit führen werden.

Durch die vorstehenden Zeilen gelangen die verschiedenen, auf die Wiederkunft Christi bezüglichen, außer dem Zusammenhange mitunter unverständlich bleibenden, ja widersprechend scheinenden Stellen unserer Schriften zu einer Interpretation, welche nicht bloß mit ihrem naturgemäßen, nächstliegenden Sinne harmoniert, sondern zugleich deren anscheinenden Widerspruch unter sich in harmonischen Ausgleich bringt. Sie vereinigen sich in gegenseitiger Ergänzung zu einer durchaus einheitlichen Gesamtvorstellung, mit welcher der Kirchenvater das eschatologische Problem der Wiederkunft Christi ins Auge zu fassen und zur Erörterung zu bringen pflegt, freilich im allgemeinen nur als Mittel zum unmittelbar erbauenden, sittlich erziehe-



anschickt (*iam enim omnia plena sunt Christi, ubi appropinquare coeperit Christus*). Dann aber, wenn wir die Ereignisse, welche Christus in seinem Evangelium (d. i. in seiner eschatologischen Rede) im voraus verkündigt hat, sehen werden, wollen wir glauben an seine Ankunft, damit wir nicht im Suchen nach dem Lichte in die Finsternis des Unglaubens fallen. Zu beachten sind darum die Zeichen der Gottlosigkeit, durch welche die Tage abgekürzt und in Abnahme begriffen erscheinen; denn die Sonne wird verfinstert werden, die Sterne werden vom Himmel fallen, d. i. die Gerechten Gottes . . . Wenn du das sehen wirst, dann glaube, daß Christus immer noch zögere (*cum haec videris, crede adhuc tardare Christum*); denn wo Christus ist, da ist der Glaube um so herrlicher, wo der Antichrist haust, gibt es nur halbe (zur Hälfte abgekürzte) Tage.<sup>1)</sup>

In ähnlicher Weise spricht sich der Kirchenvater auch in seiner Auslegung der eschatologischen Rede des Herrn, speziell zur Stelle *videte ficulneam et omnes arbores* etc. (Luk. 21, 29 f. Matth. 24, 32) aus. Die Aussprüche der (beiden) Evangelisten, sagt er, kommen auf verschiedenem Wege doch auf ein und dasselbe Resultat hinaus. Matthäus nämlich redet nur vom Feigenbaume, wenn dessen Zweig zart wird, dieser (Lukas) von allen Bäumen.<sup>2)</sup> Wenn in einem Falle bereits an allen Bäumen die Frucht grünt und der Feigenbaum bereits fruchttreibend blüht, so daß jegliche Zunge Gott bekennt, selbst das Volk der Juden ihn bekennt, sollen wir hoffen auf die Ankunft des Herrn, durch welche wie zur Sommerszeit die Früchte der Auferstehung werden eingeerntet werden. Wir müssen aber auch schon im anderen Falle, wenn der Mensch der Sünde gleichsam als Zweig der Synagoge (des Stammes

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 43 n. 7 sq. Auch Expos. in Luc. VII, 132 bemerkt er: *Ideo fortasse Dominus in igne venturus est, ut resurrectionis tempore vitia universa consumat suique conspectu desideria compleat singulorum meritorumque et mysteriorum lumen accendat.*

<sup>2)</sup> Zu ergänzen ist hier: Es ist eben eine zweifache Zeit zu unterscheiden, deren Zeichen in ihrer Art auf die mehr oder minder nahe bevorstehende Wiederkunft Christi hinweisen, die *‚dies perfidiae‘* und die *‚dies pleni iustitiae‘* (siehe oben).





Menschen das Evangelium verkündet, wenn er jubelnden Geistes und Sinnes alle Fortschritte der Weisheit und alle Tugenden zur Entfaltung bringt, den letzten Tod vernichtend; denn dann ist das Ende, wenn Christus in ihm das Reich Gott und dem Vater übergeben wird und er selbst demjenigen unterworfen ist, der sich alles unterworfen hat, damit Gott alles in allen sei (vgl. I. Kor. 15, 26 ff.). Und es wird verkündigt werden das Evangelium in allen Städten, d. h. in den Städten Judäas (Ps. 75, 1). Dann nämlich werden die Städte Judäas aufgebaut, wenn die Grundfesten der Tugenden gelegt werden.<sup>1)</sup>

Unter denjenigen, welche am Ende der Welt zum wahren Glauben und damit zum Heile gelangen werden, nennt Ambrosius mit der Hl. Schrift<sup>2)</sup> das Volk der Juden, jenen Rest derselben, den Gott gleichsam als Same aufbewahrt hat, um die in der Zwischenzeit abgestorbene Hoffnung der Synagoge (*intermortuam spem synagogae*) wieder aufleben zu lassen.<sup>3)</sup> Er erblickt in der Tatsache, „daß selbst das Volk der Juden Gott bekenne“, die Erfüllung der bezüglich eschatologischen Weissagung des Herrn unter dem Bilde des Feigenbaums und zugleich ein Zeitkriterium für die Wiederkunft Christi.<sup>4)</sup> In diesem Sinne interpretiert er durchgängig die speziell durch Paulus bezeugte Lehre, daß Israel dem Fleische nach, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, auch seinerseits gerettet werden wird (vgl. Röm. 11, 25 ff.). Freilich nicht dem Verdienste ihrer Werke, nicht der Gerechtigkeit ihres Tugendwandels, so und ähnlich beteuert er mit dem Apostel (*ibid.* v. 5 f.), sondern der Freigebigkeit des Gabenverleihers, der Wahl des Erlösers, der Gnade unseres Herrn Jesus Christus verdanken die Juden ihre Bekehrung. Denn so groß war ihre Verstocktheit, so vielfach ihr Verschulden, daß sie dessen an sich nicht mehr würdig waren.<sup>5)</sup> Schon in alt-

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. X, 14.

<sup>2)</sup> Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie, n. 256, S. 305 f.

<sup>3)</sup> De Tob. 20, 79.

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. X, 44.

<sup>5)</sup> De Ios. 14, 84. Epist. 71 ad Horontianum n. 1. Enarr. in Ps. 43 n. 47. Enarr. in Ps. 61 n. 29.



zu der von ihm beliebten Zeit auf die Erde zurücksenden wird.<sup>1)</sup> Außer Elias erwähnt Ambrosius auch noch Enos und Johannes, daß sie zum Zeugnisse für den Herrn Jesus (*propter testimonium Domini Iesu*) der Erde zurückgegeben und, wie wir in der Offenbarung des Johannes lesen (Apok. 13, 5 ff.), von jenem Tiere, das dem Abgrunde entsteigt, bekämpft werden.<sup>2)</sup> Auf eine nähere Erörterung ihres Berufes und ihrer Wirksamkeit läßt sich der heilige Lehrer nicht ein.

#### **4. Die Begleiterscheinungen der Wiederkunft Christi.**

Selbst bei der Auslegung der großen eschatologischen Rede des Herrn ist es Ambrosius nicht sowohl um das endgeschichtliche, sondern vielmehr um das ethische Moment des biblischen Lehrinhaltes zu tun. Die in ihrem Literal-sinne die Endgeschichte der Welt und Menschheit betreffenden Schriftstellen werden überhaupt für ihn zunächst nur der Ausgangspunkt für entsprechende moralische Anwendungen. Durch diese praktische Tendenz bei der Verwertung derselben und durch die mehr oder minder spiritualistische Auflösung der durch sie geschilderten historisch-physischen Vorgänge bei der Wiederkunft Christi erklärt es sich auch, daß er die Nebenumstände und Begleiterscheinungen der letzteren nur selten und dann nur gelegentlich und obenhin streift, ja kaum Zeit und Interesse hat sich hierüber eine konstante, einheitliche Vorstellung zu bilden. So hat er in der Erklärung zu Lukas 17, 37 zwar sichtlich auch die endgeschichtliche Ankunft des Herrn im Auge, wenn er hinweist auf das Erscheinen des Menschensohnes inmitten sinnbildlicher Wolken (*cum intelligibilibus nubibus*), wenn er letztere mit Adlern vergleicht, die seinen Leib umkreisen, und hierzu die Stelle der Geheimen Offenbarung allegiert (1, 17): Und es werden ihn sehen alle Augen und

---

<sup>1)</sup> De poenit. I, 8, 34.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 45 n. 10. Schon zur Zeit Christi war die Meinung verbreitet, daß in den letzten Zeiten jedweder Prophet der Vorzeit möglicherweise erscheinen könne. Vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie, n. 148, S. 159; n. 257, S. 307.



Erzengels, „welche uns den Leib Christi (Christus seiner Menschheit nach) offenbaren wird“ (I. Thess. 4, 15. Matth. 24, 31). Aber auch in der ausführlichen, zum großen Teil dem Origenes entnommenen<sup>1)</sup> Abhandlung ‚de tubarum specie‘<sup>2)</sup> bemerkt er ausdrücklich, daß nicht ein sinnenfälliges Hören der Posaunen zu erwarten sei (nec sensibilis tubarum expectatur auditus), sondern daß die unsichtbare Macht der himmlischen Majestät in Wirksamkeit trete; denn für Gott sei Wollen soviel wie Vollbringen.<sup>3)</sup> Mit dem Schalle solcher Trompeten nämlich, bemerkt er an einer anderen Stelle, werden die Toten erweckt (er meint die ‚gratiae sublimes‘); nicht mit den Tönen des Erzes, sondern mit dem Worte der Wahrheit werden sie belebt.<sup>4)</sup>

## II. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

### 1. Begriffsbestimmung und Einteilung.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß Ambrosius die Wiederkunft Christi in die engste Zweckbeziehung zur Auferstehung, zum Gerichte sowie zur Vollendung des Universums überhaupt bringt. Wir gehen im folgenden zunächst an die Behandlung des ersten unter den genannten Ereignissen: Sperare Domini debemus adventum, quo tamquam temporibus aestivis resurrectionis fructus metentur.<sup>5)</sup> Über die künftige Auferstehung unserer Leiber verbreitet sich Ambrosius sehr eingehend in der herrlichen Trostrede, die er am siebten Tage nach der Beerdigung seines Bruders Satyrus an dessen Grabe hielt. Dieselbe wird darum auch unter dem Titel „Vom Glauben an die Auferstehung“ (De fide resurrectionis) überliefert, ja von ihm selbst bereits unter diesem Namen zitiert.<sup>6)</sup> Die Einzelzüge der Auf-

<sup>1)</sup> Cf. Origen, In Matth. comment. serm. 52.

<sup>2)</sup> De excess. fratr. II, 105.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 114.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 110.

<sup>5)</sup> Expos. in Luc. X, 44.

<sup>6)</sup> Enarr. in Ps. I n. 51.

erstehungslehre, denen wir wohl in allen Schriften des Heiligen begegnen, erscheinen hier im Rahmen einer mehr vollständigen und systematisch geordneten Darstellung, und zwar vorwiegend vom apologetischen Standpunkte aus beleuchtet und erhärtet.

„Wie schon der bloße Wortlaut es besagt,“ besteht nun die Auferstehung „im Wiedererstehen dessen, was niedergefallen, im Wiederaufleben dessen, was abgestorben ist“. <sup>1)</sup> Auf den Menschen bezogen besagt diese allgemeine Begriffsbestimmung ihrem Literalsinn nach „die Wiederherstellung des infolge Abscheidens der Seele in die irdischen Bestandteile aufgelösten Leibes“, <sup>2)</sup> oder in kürzerer Umschreibung das „Wiedererstehen des zu Grabe Gebetteten“ (ex sepultis resurgere <sup>3)</sup>), das „Zurückgeben des Lebens an einen Abgeschiedenen“ (defuncto vitam reddere <sup>4)</sup>), die „Wiedererneuerung des früheren Lebens“ (renovatio superioris vitae <sup>5)</sup>), die „Wiedergeburt“ (renasci <sup>6)</sup>), das „Heil“ oder die „Erlösung des Leibes“. <sup>7)</sup>

Aber auch von der metaphorischen Anwendung des Auferstehungsbegriffes im mystischen oder ethischen Sinne wird in unseren Schriften häufig Gebrauch gemacht. Da derselbe von Ambrosius selbst vielfältig in ein inneres Ursächlichkeitsverhältnis zur künftigen leiblichen Auferstehung gebracht wird, ist eine nähere Erklärung und Begründung desselben wohl am Platze.

## 2. Die Auferstehung im sittlich-religiösen Sinne.

Der Begriff einer sittlich-religiösen Auferstehung hat zur notwendigen Voraussetzung die Auffassung des moralischen Zustandes des unerlösten oder der Knechtschaft der Sünde verfallenen Menschen unter dem Gesichtspunkte eines

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 87.

<sup>2)</sup> De Abrah. II, 9, 64.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 47 n. 14.

<sup>4)</sup> Exam. I, 7, 27.

<sup>5)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 20.

<sup>6)</sup> De excess. fratr. II, 62.

<sup>7)</sup> De poenit. I, 7, 95.











assumptio gratiarum erklärt sich daraus, daß eben das Mitbegrabenwerden mit Christus, wie sich zeigen wird, in weiterer Folge mit der real-mystischen Anteilnahme an seinem Auferstehungsleben verbunden ist. Der mystische Tod wird (nach der positiven Seite) zu einem ‚resurgere per gratiam‘, zu einem „Sterben zum Leben“ (mori ad vitam), zum (Auferstehungs-)Leben Christi (vita vivit, qui est Dominus Iesus<sup>1)</sup>), zum Leben für Christus (vivere Christo, vivere deo) und mit Christus (vivere cum illo<sup>2)</sup>), zur Einweihung zur Unsterblichkeit (immortali consecrare<sup>3)</sup>).

### 3. Die Auferstehungsbeweise.

Schon aus der obigen Besprechung der subjektiven Bedingungen zur ethischen Auferstehung erhellt, wie nachdrucksvoll Ambrosius das Glaubensmoment in der Auferstehungslehre zur Geltung bringt. Wenn er darum in seiner Schrift „Über den Auferstehungsglauben“ den „zahlreichen Leugnern“ der künftigen Auferstehung gegenüber in einem großzügigen Entwürfe an den Nachweis derselben herantritt und sich nicht „mit dem nächstbesten Argumente begnügen, sondern in mehrfacher Weise denselben nach Tunlichkeit zur Darstellung bringen will“,<sup>4)</sup> so beabsichtigt er damit durchaus nicht dem strengen Offenbarungscharakter dieser Wahrheit, die in erster Linie im Glauben erfaßt werden müsse, zu derogieren. Er selbst gesteht, daß unter den mehrfachen Beweisen der in der Offenbarung vorliegende endgültig für uns ausschlaggebend sein müsse.<sup>5)</sup> Und wenn speziell der moralische, aus der Idee der Gerechtigkeit geführte Auferstehungsbeweis seines Erachtens als vollgültiger und folgerichtiger (plena, ni fallor, et iusta ratio est<sup>6)</sup>) betrachtet werden muß, so bemerkt er doch ausdrücklich hierzu: Ich verlange keine Vernunftbegründung von Christus; denn wenn ich mich bloß

<sup>1)</sup> De parad. 9, 45.

<sup>2)</sup> Ibid. De excess. fratr. II, 40. Expos. in Ps. 118 serm. 11, 15.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 36. Cf. De parad. 9, 45.

<sup>4)</sup> De excess. fratr. II, 50.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 66.

<sup>6)</sup> Ibid. n. 89.



im ganzen Universum, aus dem steten Entstehungs- und Vergehungsprozesse derselben, aus dem täglich sich erneuerndem Auf- und Niedergange der Gestirne und dem Wechsel von Tag und Nacht, aus dem für das Wachstum in der Schöpfung von Gott geordneten Ausgleich der Verdunstung und Tageshitze der Sonne und des nächtlichen Tauniederschlages.<sup>1)</sup>

Als das sprechendste und beweiskräftigste Analogon aus der leblosen Natur gilt ihm nach dem Vorgange und Beispiele des hl. Paulus der Fruchtsame, der zur Erde fallend zu sterben scheint, dagegen gleichsam aufersteht, wenn er von neuem sproßt: Von neuem ersteht der Same, von neuem ersteht, was dem Tode anheimgefallen ist.<sup>2)</sup> In verschiedenen konkreten Einzelercheinungen findet er diesen letztgenannten Kongruenzgrund für unsere künftige Auferstehung bestätigt. Was soll ich, fragt er, von den Bäumen sprechen, die aus dem (in der Erde) hinterlegten Samen erstehen und mit neuauflebender Triebkraft den flutenden Säftestrom, der in Dunst sich verflüchtigt hatte, von neuem wecken und in die alte Form, zu ihrer (früheren) Gestalt zurückleiten? . . . Eine Beere sehen wir faulen, einen Weinstock hieraus erstehen. Ein Reis wird gepfropft, ein Baum erwächst aus ihm.<sup>3)</sup>

Es ist demnach kein Zweifel, schließt der Kirchenvater hieraus, daß die künftige Auferstehung der Toten mehr der Natur entspreche als widerspreche (*secundum naturam magis quam contra naturam est*); denn der Natur entspricht die Wiedererstehung alles dessen, was einmal durch den Zeugungsprozeß ins Dasein eingeführt wurde, während dessen völliger Untergang naturwidrig sein würde. Oder sollte die Erde, die doch alles von neuem zu erzeugen pflegt (*omnia regenerare solet*), nur am Menschen ihre Zeugungskraft nicht von neuem bewähren können (*degenerare*<sup>4)</sup>? Sollte Gott, der nichts von dem zugrunde gehen läßt, was

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 53.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 56.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 57. Cf. ibid. n. 63.



können den Menschen in beliebiger Weise und mit beliebigen Mitteln von neuem ins Dasein treten zu lassen (regenerare), da er doch die Welt unabhängig von aller Materie und aller (sonstigen) Wesenheit ins Dasein gesetzt hat? Was soll es uns wundern, wenn das, was schon einmal existiert hat, nochmals ins Leben trete (renasci), da es doch, wie wir wissen, ins Leben getreten ist ohne vorher überhaupt zu existieren?<sup>1)</sup>

Auch im Tierreiche findet der Kirchenlehrer sprechende Sinn- und Vorbilder unserer dereinstigen Auferstehung. So kommt namentlich die Phönixsage, wie nicht anders zu erwarten steht, wiederholt zur ausgiebigen Verwertung für dieselbe. Und es beruft sich Ambrosius zur Beglaubigung seiner diesbezüglichen Darlegungen auf die oftmalige Erzählung hiervon sowie auf die Autorität der (profanen und christlichen) Literatur.<sup>2)</sup> Dieser Vogel, der ohne es von einem anderen gesehen zu haben (sine exemplo) oder sich förmlich hierüber Rechenschaft geben zu können (sine rationis perceptione) die Insignien der Auferstehung — die Myrrhe gilt als Sinnbild der Auferstehung<sup>3)</sup> — zum Sterben sich zurechtrichtet, soll uns gleichfalls durch sein Beispiel im Glauben an die Auferstehung unterweisen. Die Vögel

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II. 64.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 59. In der Tat stammt die Phönixsage aus dem höchsten Altertume und fand schon frühzeitig, nachweisbar gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, zur Bezeugung und Versinnbildlichung des Auferstehungsglaubens Eingang in die christliche Symbolik und durch den hl. Klemens von Rom, I. Kor. c. 25 auch in die christliche Literatur. Vgl. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer Bd. II, S. 622. In der Version, in der sie Papst Klemens adoptierte, nahm sie auch Ambrosius in seine Schriften auf. Danach sargt sich der Vogel Phönix nach Ablauf von je 500 Jahren selbst in Weihrauch, Myrrhen und anderen wohlriechenden Substanzen ein um hierin zu sterben. Aus der Feuchtigkeit des Kadavers entsteht sodann ein Würmlein, das in fortschreitender Entwicklung die Gestalt des früheren Phönix annimmt. Ibid. n. 59. Exam. V, 23, 79. Übrigens kennt und erwähnt Ambrosius auch die zweite »vielfach verbreitete« Version der Sage, nach welcher jener Vogel seine Todesstätte selbst in Brand steckt und schließlich aus Staub und Asche wiederum zum Leben entsteht. De excess. fratr. I. c.

<sup>3)</sup> De vid. 5, 30.





die praktische Verwertung des Auferstehungsproblems zu seelsorglichen Zwecken zu tun ist, weiß er mittels allegorischer Auslegung nicht bloß aus späteren, sondern auch schon aus den ältesten Offenbarungsurkunden die verschiedensten Stellen auf die künftige Auferstehung zu deuten, sowenig auch Zusammenhang oder Wortlaut eine derartige Deutung nahelegen mögen. Wie dehnbar sich in dieser Beziehung die allegorische Schriftauslegung unseres Kirchenvaters erweist, mag daraus erschlossen werden, daß er z. B. die Zeitbestimmung (dies octavus) der Beschneidung in dem typischen Verhältnisse derselben zur Auferstehung, der Oktav der gesamten Offenbarungszeit, begründet findet.<sup>1)</sup> Ähnlich schaut er im Feuer des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusches im Zusammenhalte mit I. Kor. 15, 41 vorbildlich die lichten Gestalten der Auferstehenden.<sup>2)</sup> Sogar in den Feigenblättern, deren sich die sündigen Stammelter im Paradiese bedienten, erblickt er einen Typus der Auferstehung Christi und aller Gerechten.<sup>3)</sup>

Für den mehr wissenschaftlichen Nachweis der künftigen Auferstehung aus der Hl. Schrift, zunächst aus dem Alten Testamente, verweist er vorerst auf die einleitenden Verse von Dan. c. 12. Besonders bedeutungsvoll erscheint ihm hier die Bezeichnung der Verstorbenen als „Schlafenden“ (v. 2). Es werde damit eben zu erkennen gegeben, daß der Tod nicht von ewiger Dauer sei, sondern dem Schlafe gleich nur für einige Zeit statthabe und mit der Zeit wiederum beendet werde.<sup>4)</sup> Ferner wird auch des Propheten Isaias Vorausverkündigung c. 25, 8 f. und c. 26, 18 ff. zur Beglaubigung der Auferstehung angezogen.<sup>5)</sup>

---

<sup>1)</sup> De Abrah. II, 11, 79.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 43 n. 15.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 43.

<sup>4)</sup> De excess. fratr. II, 66.

<sup>5)</sup> Ambrosius zitiert den vom Vulgata- (weniger vom LXX-) Texte abweichenden Wortlaut Isai. 26, 18 f. folgendermaßen: Propter timorem tuum, Domine, in utero accepimus et parturivimus spiritum salutis tuae, quem effudisti super terram. Cadent, qui inhabitant terram, resurgent, qui in monumentis sunt.







## c) Der moralische Auferstehungsbeweis.

Das dritte Hauptargument für die künftige Auferstehung unserer Leiber entnimmt Ambrosius dem Vernunftbereiche und zwar der praktischen Vernunft, dem Gewissensbereiche. Der Beweis gilt ihm als von selbst in die Augen leuchtend (*ratio evidens est*): Da nämlich Leib und Seele das gemeinschaftliche Prinzip aller unserer Lebensbetätigungen bilden, die Auferstehung aber den Lohn unseres guten bzw. die Strafe unseres schlechten Handelns bedeutet, darum muß auch der Leib auferstehen, dessen (Mit-)Tätigkeit abgewogen wird; denn wie sollte die Seele ohne den Leib vor Gericht gerufen werden, da sich doch die Rechenschaft über ihr und des Leibes Zusammenleben erstrecken muß?<sup>1)</sup> Ja da gerade das Gesetz des Fleisches dem Gesetze des Geistes widerstreitet und der Geist, solange das Fleisch in Tätigkeit ist, vielfach das tut, was er eigentlich haßt, scheint die Annahme beinahe absurd zu sein, daß die mit fremder Schuld behaftete Seele der Bestrafung unterworfen werde, während der Leib, der eigentliche Urheber des Unheils, der Ruhe frönen sollte; daß jene allein gemartert werde, wiewohl sie nicht allein irrte, oder aber allein zur Verherrlichung gelangen sollte, die nicht allein den Kampf für die Begnadigung geführt hat.<sup>2)</sup>

## 4. Die Ursachen der künftigen Auferstehung.

Das erste, grundsätzliche Wirkprinzip der Totenerweckung ist Gott. Auch bei der Auferstehung Christi war seine Menschheit nur passiv beteiligt, aktiv dagegen seine Gottheit (*resuscitatus homo, resuscitans deus*<sup>3)</sup>). Gottes Kraft war es auch, welche in Ermangelung einer anderen Ursache beim Tode Christi in den Leibern von Toten sich wirksam erwies. Was will man auch nach Menschenhilfe fragen, wo man Gottes Werk (*dei opus*)

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 52. Vgl. die ganz ähnliche Formulierung dieses moralischen Auferstehungsbeweises De poenit. I, 17, 95.

<sup>2)</sup> De excess. fratr. II, 88.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 91.



gebotes die Natur der eigenen Dienstleistung nicht bedurfte und gleichsam in Todeszustand versetzt nicht mehr der eigenen Gesetzesordnung, sondern dem Winke Gottes dienstbar war (*virtute divinae praeceptionis operante natura suum non requirebat officium et tamquam in excessu posita non iam suo ordini, sed divino nutui serviebat.*<sup>1)</sup> Ein Einwirken Gottes auf die Natur *praeter legem naturae* hat er offenbar auch im Auge, wenn er betont, daß auf Gottes Geheiß (*iubente deo*) die Gebeine der Toten wiederum zum früheren Leibesgefüge geformt werden durch jenen gebietenden Willen, durch den sich auch sonst unzähligemal die Natur der Dinge himmlischen Weisungen dienstbar erwies.<sup>2)</sup> Die zahlreichen Beispiele nämlich, die er zum Belege hierfür anführt, sind ausnahmslos Wunder im strengen Sinne des Wortes.

Da die Auferweckung der Toten ein Wirken Gottes nach außen ist, so gilt dieselbe selbstverständlich auch unserem Kirchenvater als das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen. Darin liegt der Grund, daß bald Gott (dem Vater), bald dem menschengewordenen Gottessohne, dem Herrn, die Urheberschaft der Auferstehung in seinen Schriften zugesprochen wird. Schon die Auferweckung Christi wird in gleicher Weise als das Werk des Vaters und des Sohnes hingestellt. Denn wie der Vater den Sohn erweckt,<sup>3)</sup> so ist auch der Sohn nicht durch fremde Hilfeleistung und Mühewaltung (aus dem Grabe) aufgerichtet worden, sondern hat sich selbst, wie er es vorhergesagt hatte (Joh. 2, 19), auferweckt,<sup>4)</sup> ist aus eigener Kraft, wie es schon der Psalmist ausgesprochen hatte (Ps. 40, 9), aufstanden.<sup>5)</sup> Hierin liegt zugleich ein Beweis dafür, daß dem Vater und dem Sohne ein und dieselbe Macht (*una virtus*) und eine gemeinsame Machtbetätigung (*communis operatio*) innewohne, begründet in der Einheit der Substanz in den

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 78.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 74. Cf. ibid. n. 76.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 20.

<sup>4)</sup> Epist. 81 ad cleric. n. 6.

<sup>5)</sup> Enarr. in Ps. 40 l. c. Cf. Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.





künftigen Auferstehung“<sup>1)</sup> hat nämlich Gott dem Menschen als dem vorzüglichsten Geschöpfe vor allen anderen Lebewesen, mit denen er allerdings das gleiche Los der Geburt und des Todes teilt, als einen ihm allein eigenen Gnaden-vorzug verliehen (*hanc praecipue contulit gratiam*<sup>2)</sup>). Sie ist demnach nicht unser Verdienst, sondern Gottes Geschenk (*non nostrum meritum, sed dei munus est*<sup>3)</sup>), ein Gnaden-erweis seiner mitteilenden Güte,<sup>4)</sup> näherhin die Gnaden-frucht der Erlösungstat Christi,<sup>5)</sup> die seine erste Ankunft bezweckte<sup>6)</sup> und die universalistische, den Menschen in der Totalität seines Wesens erfassende Wirksamkeit seines Erlösungswerkes zur notwendigen Folge hatte.<sup>7)</sup> Sie ist so charakteristisch für die ganze durch Christi erste Ankunft eingeleitete Heilsepoche, daß letztere schlechthin „Zeitalter der Auferstehung“ (*aetas resurrectionis*<sup>8)</sup>) genannt wird.

Christus setzte aber durch seine Erlösung nicht bloß die meritorische Ursache, sondern ist in seiner eigenen Auferstehung zugleich das Vorbild der unsrigen geworden. Kehre zurück zu mir, läßt Ambrosius in seiner allegorischen Auslegung von Gen. 49, 22 den himmlischen Vater zu seinem Sohne sprechen, damit dir in der Auferstehung die Toten folgen und durch deine Macht in gleicher Weise wie durch dein Beispiel zur eigenen Auferstehung gelangen, auf daß du Erstgeborener unter den Toten werdest.<sup>9)</sup> Es darf indes dieses Verhältnis unseres zur

<sup>1)</sup> De interpell. Iob et Dav. I, 7, 25.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 20.

<sup>3)</sup> De excess. fratr. II, 53.

<sup>4)</sup> De Abrah. II, 9, 64.

<sup>5)</sup> De Cain et Ab. I, 2, 9.

<sup>6)</sup> Enarr. in Ps. 35 n. 28.

<sup>7)</sup> De poenit. I, 17, 95. An dieser Stelle weist der Kirchenvater ausdrücklich die Annahme einer endgültigen Vernichtung des Menschenleibes zurück mit der Begründung: *In utroque hominem redemptum, in utroque salvari, neque animam sine carne neque carnem sine anima...*

<sup>8)</sup> Apolog. proph. Dav. II, 7, 38.

<sup>9)</sup> De Iac. II, 9, 41: *Ad me revertere, ut te resurgentem defuncti sequantur et tua potestate pariter atque exemplo resurgant, ut fias primogenitus ex mortuis.* Cf. De excess. fratr. II, 91.



(quaedam secundum carnem unitas declaratur), wenn in der Weise wie der Sohn vom Vater, so der Mensch im Fleische (Christi) lebendig gemacht ist . . .<sup>1)</sup> Auf die Frage, ob denn wirklich „die Lebenseinheit des Sohnes mit dem Menschen“ nach Analogie der (substantiellen) Lebenseinheit des Sohnes mit dem Vater anzunehmen sei (Joh. 6, 58), antwortet er darum mit einem entschiedenen ja (immo plane<sup>2)</sup>). Denn, so erklärt er wörtlich, sowie ich eine himmlische Lebenseinheit im Vater und Sohne bekenne auf Grund der Einheit der göttlichen Substanz, so anerkenne ich auch, mit Ausnahme des Vorzuges der göttlichen Natur und der Inkarnation des Herrn, die Gemeinschaft unsererseits mit dem geistigen (verklärten) Leben im Sohne auf Grund der Einheit der menschlichen Natur; denn wie der Himmlische, so auch die Himmlischen (I. Kor. 15, 48). Kurz, wie wir in ihm zur Rechten des Vaters sitzen, nicht als ob wir (ebenbürtig) neben ihm säßen, sondern weil wir im Leibe Christi dasselbst sitzen, . . . wie wir, sage ich, in Christus (zur Rechten des Vaters) sitzen auf Grund der Leibeseinheit, so leben wir auch in Christus auf Grund der Leibeseinheit.<sup>3)</sup>

So ist also Christus in einem (nicht bloß figürlich-metonymischen oder ideellen, sondern) sehr wahren Sinne „unsere Auferstehung“,<sup>4)</sup> dadurch daß er aus Gnade die Menschen an seiner eigenen Auferstehung Anteil nehmen läßt (resurrectionis suae donans consortia sc. hominibus<sup>5)</sup>). In den Banden des Grabes liegend hat er die Bande aller gelöst.<sup>6)</sup> Denn in ihm, dem Erstgeborenen von den Toten, haben wir alle bereits die Prärogative der künftigen Auferstehung empfangen, wenn auch vorläufig nur er allein (der Zeit nach) zur ewigen Auferstehung erstanden ist.<sup>7)</sup> Gerade aus der so tief und klar gedachten Auffassung der mystisch-realen

---

<sup>1)</sup> De fid. IV, 10, 117 sqq.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 10, 133.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> De interpell. Iob et Dav. I, 7, 35.

<sup>5)</sup> De Abrah. I, 3, 20.

<sup>6)</sup> De Isaac 5, 42.

<sup>7)</sup> De Cain et Ab. II, 3, 11.

















aufgeweckt werden, so kann wohl ein Zweifel über die individuelle Identität nicht bestehen. Aber auch anderweitig kommt dieselbe in seinen Schriften des öfteren zum Ausdruck. Unseres (also nicht eines fremden) Leibes Staub und Asche, erklärt er z. B. in Hinsicht auf den künftigen Auferstehungsvorgang, strömen von der Fülle des himmlischen (Lebens-)Taus über und unsere Glieder werden, so wie sie waren, kraft der belebenden Feuchtigkeit zu ihrem (früheren) Gefüge wieder gestaltet.<sup>1)</sup> Vielleicht hat auch der Herr, vermutet er, gerade deshalb den Lazarus bei dessen Auferweckung mit Namen gerufen, damit es nicht den Anschein gewänne, als ob ein anderer an seiner Statt auferweckt worden sei.<sup>2)</sup> Hat doch auch Christus (das Vorbild unserer Auferstehung) seinen eigenen Leib (*carnem propriam*) wieder belebt, jenen Leib (*sc. den er in das heilbringende Todesleiden hingegeben hatte*) in seiner jungfräulichen Integrität (*illam carnem virginalis integritatis*, vielleicht besser: der unversehrten Jungfrau entsprossen) wiederhergestellt.<sup>3)</sup>

Begreift die Wesensidentität des Auferstehungsleibes bei Ambrosius auch die Materie des Leibes in sich? Die so sehr urgierte Auffassung des im Tode abgelegten Leibes als Samenkornes könnte vielleicht den Gedanken an eine bloß organisch-formelle Identität nahelegen. Indes will ja Ambrosius durch diese Analogie durchaus nicht die künftige Auferstehung zum natürlichen Vorgange einer Epigenese abschwächen, weshalb jene Folgerung übereilt wäre. Der nächstliegende Sinn seiner hierher bezüglichen Äußerungen spricht unverkennbar für die materielle Identität des Auferstehungsleibes, gleichviel in welcher Weise er dieselbe im einzelnen sich gedacht haben mag. Gerade im Samenkorn findet er die empirische Lösung der Frage, „die einen stutzig machen könnte“, wie nämlich „verfaulte, auseinander-gestreute, verlorengegangene Bestandteile wiederum zu einer

<sup>1)</sup> De excess. frat. II, 68: *Accepto humore vitali in compaginem suam membrorum nostrorum habitus reformantur.*

<sup>2)</sup> Ibid. n. 77.

<sup>3)</sup> Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.

kompakten Substanz vereinigt und hergestellt werden können“? <sup>1)</sup> Und wenn er die Lösung der Schwierigkeit, wie denn die vom Meere verschlungenen oder von wilden Tieren zerrissenen und aufgezehrten Leiber zur Auferstehung gelangen könnten, darin erblickt, daß eben das von der Erde Stammende zur Erde zurückkehre, das Meer die Leichen an die nahen Ufer spüle, bzw. die Allmacht Gottes mit Leichtigkeit „die auseinandergestreuten Bestandteile wieder vereinigen, die auseinandergerissenen verbinden könne“, so hat dieselbe doch sichtlich die Annahme zur Voraussetzung, daß die früher vorhandenen und dem Tode anheimgefallenen, materiellen Bestandteile des Leibes zur Wiederherstellung durch die Auferstehung gelangen werden.<sup>2)</sup> Die gleiche Annahme darf gefolgert werden, wenn Ambrosius in der großartigen Vision des Propheten Ezechiel (c. 37), die im Literalsinne verstanden die materielle Identität der Auferstehungsleiber in plastischer Anschaulichkeit zur Darstellung bringt, nicht sowohl eine bildliche Einkleidung des künftigen Auferstehungsvorganges, als vielmehr zweifelsohne eine bis ins einzelste wahrheitsgetreue Schilderung der Wirklichkeit erblickt<sup>3)</sup> (siehe unten).

### **7. Die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber.**

Zwar fordert uns Ambrosius auf die Größe der göttlichen Macht nicht nach dem Maße menschlichen Vermögens zu messen und darum auch nicht lange zu fragen . . . nach der Beschaffenheit der Auferstehung.<sup>4)</sup> Indes hat er selbst uns nicht alle Aufschlüsse über seine diesbezüglichen Anschauungen, speziell über seine Vorstellungen von der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber vorenthalten. Letzteren ist zunächst ausnahmslos gemeinsam die Fortdauer ohne Aufhören, die Unsterblichkeit im physischen Sinn. „Ewige Auferstehung“ wird die künftige genannt im Unterschiede von der „zeitlichen“ (in der Zeit erfolgten oder mit

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 55.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 58.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 69 sqq.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 114.

der Zeit vorübergegangenen) der beim Tode Christi erweckten Abgeschiedenen.<sup>1)</sup> Das bezweckt gerade die Auferstehung ein abermaliges Ende der Natur im Tode zu verhindern, damit so durch den Tod das sittliche Verschulden aufhöre, durch die Auferstehung hingegen die Natur verewigt werde (*ut per resurrectionem perpetuaretur natura*<sup>2)</sup>). Hiervon sind auch die Gottlosen nicht ausgeschlossen, welche durch den Tod nicht dem physischen Untergange übergeben werden, sondern ebenfalls zur Auferstehung gelangen, und zwar zur dauernden, ohne daß in diesem ihren Auferstehungszustande die Natur oder die ewige Zeitdauer eine Abnahme erfahren würde.<sup>3)</sup> (Sieh oben die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.) — Es entspricht nun freilich so recht wiederum der ganzen, wiederholt gekennzeichneten Auffassungsweise des hl. Ambrosius, wenn er den Vorzug der Unsterblichkeit nur mit der Auferstehung der Gerechten zu verbinden pflegt. Auf den Leib bezogen schließt darum der Unsterblichkeitsbegriff in dieser religiös-praktischen Würdigung zugleich in sich die Vorstellung von den ‚*fructus resurrectionis*‘, bestehend in der Anteilnahme des Leibes an den Gütern der ‚*vita aeterna*‘ überhaupt,<sup>4)</sup> bzw. die Vorstellung von der *futuræ resurrectionis voluptas perpetua* als Gegenstand unseres sehnächtigen Harrens auf Erden.<sup>5)</sup>

In qualitativer Hinsicht wird nun bezüglich der Auferstehungsleiber eine große Verschiedenheit obwalten, eine große Verschiedenheit zunächst zwischen den Auferstehungsleibern und den im Tode abgelegten, eine große Verschiedenheit sodann zwischen den Auferstehungsleibern der Gerechten und denen der Verdammten. Denselben deutet der Kirchenlehrer nur kurz aber vielsagend an, wenn er mit dem Apostel Paulus nachdrucksvoll hervorhebt, daß wir zwar alle auferstehen, aber nicht alle umgewandelt werden

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. VI, 60.

<sup>2)</sup> De bon. mort. 4, 15.

<sup>3)</sup> Cf. De fid. I, 10, 63. Enarr. in Ps. I n. 51.

<sup>4)</sup> Vgl. hierzu Niederhuber a. a. O. S. 117 ff. und S. 40.

<sup>5)</sup> De excess. frat. II, 123.

(I. Kor. 15, 51); umgewandelt nämlich, fügt er bei, werden nur die Gerechten werden zur Unverweslichkeit (in dem unten zu erörternden Sinne<sup>1)</sup>). Eine große Verschiedenheit endlich wird statthaben zwischen den diesen beiden genannten Auferstehungsgruppen zugehörigen Auferstandenen unter sich. Eingehender beleuchtet Ambrosius nur die Auferstehungs- oder Verklärungszuständlichkeit der Leiber der Gerechten in ihrem unterschiedlichen Verhältnisse zur Beschaffenheit der im Tode abgelegten Leiber. Er faßt erstere nach dem Vorgange der Heiligen Schrift als das Resultat eines Wandlungsprozesses (*commutatio*, *immutatio*, vgl. I. Kor. 15, 51) auf, der schon in gewissen Vorgängen im Naturleben seine Sinnbilder hat. So sollte uns die Metamorphose der indischen Seidenraupe, das Farbanpassungsvermögen des Chamäleon, der Farbwechsel des Hasen zum Glauben an die Umänderung bestimmen, die bei der Auferstehung zutage treten werde (*ad fidem commutationis, quae in resurrectione futura est . . . , nos provocent*<sup>2)</sup>). Dabei will er aber, wie er ausdrücklich beifügt, nur jene Veränderung verstanden wissen, welche der Apostel Paulus klar bezeugte (I. Kor. 15, 51 ff.). Er hält nämlich diese ausdrückliche Erklärung deshalb für angezeigt, weil viele die Gattung (*genus*) und die Eigenschaften (*formas*) derselben, obwohl sie hierin keine Erfahrung gemacht hatten, in der Weise zur Sprache brachten, daß sie keineswegs die ungehörige Anmaßung einer ungebührlich willkürlichen Auslegung vermissen ließen.<sup>3)</sup>

Diesen willkürlichen Auslegungsversuchen gegenüber schließt sich nun Ambrosius in der näheren Darlegung des Verklärungszustandes der Auferstehungsleiber aufs engste an die Offenbarung, speziell an die paulinische Lehre an. Schon in der mystischen Erklärung des davidischen Schieds-

---

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. I n. 51.

<sup>2)</sup> Exam. V, 23, 78.

<sup>3)</sup> Ibid.: *Commutationis genus et formas, quas non acceperant, interpretati . . .* Der Sinn ist wohl: Obschon sie die in Rede stehende Veränderung an sich noch nicht erfahren und darum außer dem, was die Offenbarung berichtet, keine näheren Aufschlüsse über dieselbe zu geben vermögen, haben sie gleichwohl . . .

spruches, „das Lamm (*agnum*‘, Vulg. *ovem*‘) soll er vierfach erstatten“ (II. Kön. 12, 6), findet er die vier Verklärungsattribute angedeutet, welche Paulus in Form von Antithesen I. Kor. 15, 42 ff. zum Vortrage bringt: Die Unverweslichkeit im Gegensatze zur Verweslichkeit, die Herrlichkeit im Gegensatze zur Unehre, die Kraft im Gegensatze zur Schwäche, den geistigen Leib im Gegensatze zum tierischen.<sup>1)</sup> Es soll nun jedes einzelne der genannten Attribute nach Ambrosius kurz besprochen werden. Er selbst lenkt, um eine annähernde Vorstellung über dieselben zu gewinnen, sein Augenmerk immer wieder auf das Beispiel des auferstandenen Heilandes. Gerade nach dieser Richtung hält er z. B. den biblischen Bericht über das ungläubige Verhalten des Apostels Thomas dem Auferstandenen gegenüber besonders bedeutungsvoll, ja providentiell. Denn jener, vermutet er, scheint nicht über die Auferstehung des Herrn überhaupt, sondern über die Beschaffenheit der Auferstehung im Zweifel gewesen zu sein (*non de resurrectione Domini, sed de resurrectionis videtur qualitate dubitasse*). Durch sein Betasten sollte er mich ähnlich belehren, wie Paulus mich belehrt hat (mit den Worten): Es muß nämlich dieses Verwesliche anziehen die Unverweslichkeit und dieses Sterbliche anziehen die Unsterblichkeit (I. Kor. 15, 53), so daß selbst ein Ungläubiger den Glauben nicht verweigern und ein Grübler nicht daran zweifeln kann; denn leichter glauben wir, was wir sehen.<sup>2)</sup>

„Nunc corrupti, illic autem incorrupti“,<sup>3)</sup> — mit diesen Worten bezeichnet Ambrosius die Veränderung, welche die erste spezifische Eigenschaft der Auferstehungsleiber der Gerechten, die Unverweslichkeit (*incorruptio*), besagt. Dieselbe begreift als unmittelbare Folge die Unsterblichkeit (*immortalitas*) in sich. Beide Termini stehen teils füreinander, teils nebeneinander im Gebrauche (vgl. I. Kor. 15, 53) und gelten (namentlich im letzteren Falle) nicht selten als allgemeine Bezeichnung für die Gesamtbeschaffenheit des

<sup>1)</sup> Apolog. proph. Dav. I, 5, 22.

<sup>2)</sup> Expos. in Luc. X, 168.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. I n. 40.

















hierher bezüglichen Vorstellungen Anlaß gegeben.<sup>1)</sup> Je mehr einen indes Lektüre und Reflexion mit der doktrinellen Auffassungs- und terminologischen Ausdrucksweise des Ambrosius bekannt gemacht haben, um so weniger wird er geneigt sein an irgend welche chiliastische Vorstellungen in des Wortes technischer Bedeutung bei ihm zu glauben, um so mehr wird er sich im Gegenteile überzeugen, daß jedes Mißverständnis und damit auch jeder Anlaß unseren Kirchenvater für „einen der letzten Parteigänger der Milli-

---

<sup>1)</sup> Neuestens hält Turmel in seiner Abhandlung *L'eschatologie à la fin du IV<sup>e</sup> siècle* in der *Revue d'Histoire et de Litterature religieuses*, Paris 1900, Année V, a. a. l. p. 99 Ambrosius noch für »einen der letzten Parteigänger der Milliarier«, der allerdings deren Lehre nicht vollständig adoptiert habe (Belege werden nicht erbracht). Ähnlich macht Förster in seiner mehrfach zitierten Schrift a. a. O. S. 174 einer Bemerkung Chr. Baur's gegenüber, der Chiliasmus sei in unserer Periode (4. Jahrh.) bereits verschwunden, geltend, »daß bei unserem Kirchenlehrer die merkwürdige Neigung zur Annahme einer doppelten Auferstehung hervortrete, welche mit den chiliastischen Vorstellungen der früheren Zeit zusammenhänge« . . ., »daß er unleugbar die Ansicht habe von zwei Auferstehungsakten und dem Zeitraume zwischen dem ersten (der Gerechten) und letzten eine besondere Bedeutung beilege« . . ., »also wenigstens eine dem Chiliasmus nahekommende Doktrin vertrete«.

Während von den Dogmenhistorikern Harnack, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3. Aufl., Bd. 2, Kap. 2 (die Details der Eschatologie), S. 63—67, und Nitzsch, *Grundriß der Dogmengesch.*, Teil 1, Abschn. 5 (Eschatologie), S. 397—404 Ambrosius nicht unter den Vertretern des Chiliasmus aufgeführt wird, zählt Schwane, *Dogmengesch. der patrist. Zeit*, S. 750 unter die »einzelnen nachnikäischen Väter, bei denen noch chiliastische Vorstellungen in etwas durchklingen, als auch sie nicht recht wissen, wie die Zuständigkeit der Gerechten in der Zeit vor dem allgemeinen Weltgerichte sich zu der nach demselben verhalten werde«, neben Hilarius auch Ambrosius. Die beigefügte Begründung läßt er eigentlich selbst nicht gelten, wenn er weiter unten sagt, daß auch Augustin, »der doch den Chiliasmus durch eine genaue Erklärung von Apok. c. 20 f. (*De Civit. dei* l. XX) so siegreich bekämpfte«, »über die Zuständigkeit der Gerechten vor der Auferstehung sich nicht ganz klar werden konnte«. Die Mauriner, Fußnote zu Enarr. in Ps. 1 n. 54 ihrer Ausgabe der ambrosianischen Schriften (M. XIV, 950) glauben, daß Ambrosius nicht seine eigenen, gegen den Chiliasmus lautende Ansicht im fraglichen Exkurs wiedergebe, sondern nur die teilweise in seiner Zeit noch kursierende chiliastische Ansicht einfach zu Wort kommen lasse.





anderen Stelle die Allgemeinheit der Auferstehung; auch die Gottlosen (*impii*) werden auferstehen; Psalm 1, 5 spreche nicht gegen, sondern für diese Annahme. Die Auferstehung der Gottlosen wird freilich nicht das ‚*resurgere in iudicio*‘ sein, weil sie bereits gerichtet sind. „Zum Gerichte stehen auf“ nur die *peccatores*, d. h. diejenigen, welche den Glauben hatten, aber über ihre (sündigen) Handlungen Rechenschaft ablegen müssen. Wie die Gottlosen so finden auch die vollkommenen Gerechten ihr endgültig entscheidendes Los sofort nach ihrem Ableben. Darum wird auch über diese nicht mehr förmlich gerichtet werden am Tage der allgemeinen Auferstehung. Auch ihr Auferstehen ist eigentlich kein ‚*surgere in iudicio*‘ (auch ‚*ad iudicium*‘), wie das der *peccatores* (um so weniger ein ‚*surgere ad poenam*‘,<sup>1)</sup> ‚*ad poenam peractiam iudicii*‘,<sup>2)</sup> wie das der Gottlosen), sondern das ‚*surgere in concilio iustorum*‘ (Ps. 1, 5, auch ‚*resurgere in resurrectione vitae*‘, Joh. 5, 28, ‚*surgere in vitam aeternam*‘, Dan. 12, 2<sup>3)</sup>), d. h. ein Auferstehen zu jener Seligkeitszuständlichkeit, zu welcher die sündigen Gläubigen — und diese sind nach Ambrosius die große Mehrzahl — erst durch die Gerichtssentenz des jüngsten Tages eingeführt werden. Erst an diesem Tage werden auch sie (nach dem vorausgegangenen Läuterungsprozesse im *infernus* bzw. nach dem Wartezustande im Paradiese) samt ihren Leibern, nachdem ihr definitives Seligkeitslos nunmehr entschieden ist, zu den „Reichen des Himmels“ je nach Verdienst emporsteigen. Weil nun die vollkommenen Gerechten, wie oben dargetan wurde, sofort nach ihrem Tode des *regnum caelorum* und somit jenes definitiven Seligkeitszustandes teilhaftig werden, welchen die gewöhnlichen Gläubigen erst mittels und nach dem ‚*surgere in iudicio*‘ antreten können, weil sie mit anderen Worten sofort nach dem besonderen Gerichte des seligen (den sonstigen Gläubigen erst durch die Auferstehung sc. zum Gerichte vermittelten) Lebens — wenn auch vorläufig noch

---

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 56.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 51.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 53. 56.



würdig erachtet wurden) in jenes „obere“ Jerusalem sogleich eintreten konnten. Ob sie durch ein besonderes Privilegium dem Leibe nach in jenes „obere“ Jerusalem, d. h. ins Himmelreich eingegangen sind, bleibt dahingestellt, da Ambrosius hierüber in keinerlei Weise sich äußert.<sup>1)</sup>

In einem sehr engen Zusammenhange mit den obigen Unterscheidungen und Eigentümlichkeiten in der formalen Auffassungs- und Darstellungsweise des Zeitermines der leiblichen Auferstehung bei Ambrosius steht die Unterscheidung von verschiedenen „Rangordnungen (Abteilungen) bei der Auferstehung“ (*ordines resurrectionis*), deren er des öfteren Erwähnung tut. Denn alle werden zwar auferstehen, aber ein jeder, wie der Apostel bezeugt, in seiner Ordnung (I. Kor. 15, 23<sup>2)</sup>). Gemeinsam, fügt

---

<sup>1)</sup> Einer bejahenden Antwort scheint *De interpell. Iob et Dav.* I, 7, 25 entgegenzustehen, woselbst es von Christus heißt: *Ipse primogenitus ex mortuis, in quo omnes quidem praerogativam futurae resurrectionis accepimus, solus tamen ipse adhuc resurrectione perpetua surrexit.* Ist letztere Stelle zu premieren, so sind auch die Leiber des Enoch, Elias und Moses vom *incolatus paradisi* noch nicht in die eigentliche Verklärungszuständlichkeit des *regnum caelorum* übergegangen. Von ersteren macht dies ohnehin ihr mutmaßliches Wiedererscheinen am Ende der Welt wahrscheinlich.

Wie Ambrosius in seiner Erklärung zum 1. Psalme die ‚*resurrectio vitae*‘ der Gerechten (nach Joh. 5, 28) ohne Rücksicht auf die leibliche Auferstehung als *prima resurrectio* zur Bezeichnung ihres Seligkeitszustandes in der sog. Zwischenzeit verwendet, so bezeichnet er auch an einer anderen Stelle (*De excess. fratr.* II, 92 sqq.) in ähnlicher Weise denselben als ‚*vivere*‘ im Unterschiede vom ‚*quiescere*‘, dem charakteristischen Seligkeitszustande der Gerechten, welche des Läuterungsprozesses bedürftig waren. Da auch letztere tatsächlich des Lebens, und zwar in der Begnadigung eines seligen Lebens sich erfreuen (sich oben), wird jenes ‚*vivere*‘ wohl ebenfalls verstanden werden müssen von der ‚*resurrectio vitae*‘ im Sinne der sog. »ersten Auferstehung«. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Ambrosius auf jenes ‚*vivere*‘ mehrere von der Auferstehung handelnde Stellen der Heiligen Schrift (I. Thess. 4, 14. 15) anwendet um es zu begründen, ja dasselbe förmlich auf das ‚*meritum resurgendi*‘ zurückführt. Aber auch an dieser Stelle hebt der Kirchenvater ausdrücklich hervor, daß jenes Auferstehungsleben bereits ‚*in ipsa morte*‘ gelebt werde im Unterschiede von der Zeit der allgemeinen leiblichen Auferstehung am Ende der Welt.

<sup>2)</sup> *De excess. fratr.* II, 92.







Wir mögen sonach der allerorts in den ambrosianischen Schriften zutage tretenden historischen, ethischen und mystischen Anwendungsweise der sozusagen alles erfüllenden, durch die diesseitige und jenseitige Heils- und Endgeschichte sich hindurchziehenden Auferstehungsidee bis ins einzelste nachgehen, wir werden in ihnen kaum wirkliche Spuren des früheren Chiliasmus — vielleicht von einigen sprachlichen Ausdrücken abgesehen, die übrigens mehr die unmittelbare Anlehnung an die Schriftsprache als an das opus irgend eines Milliaris verraten — und keine stichhaltigen Daten auffindig machen, welche überhaupt irgendwie des Ambrosius Überzeugung von der Gleichzeitigkeit der leiblichen Auferstehung aller Menschen am Ende der Welt in Frage stellen könnten.

### 9. Der äußere Vorgang des Auferstehungsaktes.

Der Auferstehungsakt vollzieht sich, wie Ambrosius immer wieder mit Emphase hervorhebt, in einem einzigen Augenblicke. In diesem Sinne erklärt er: Alle werden wir, wie der Apostel es bezeugt (I. Kor. 15, 52), plötzlich, in einem Momente, in einem Augenblicke erweckt.<sup>1)</sup> Mit dieser nachdrucksvollen Erklärung will er den Gläubigen (außer der Gleichzeitigkeit) vor allem das Wunderbare des Auferstehungsvorganges, die Allgewalt des göttlichen Auferweckungsrufes ins Bewußtsein bringen. Zu diesem Behufe verweist er eingehend auf das Auferstehungswunder in Naim, das auch in dieser Hinsicht ein Vorbild (exemplum) unserer künftigen Auferstehung bildet, wie überhaupt der

---

vier besteht die Versammlung der Kirche. Denn alle, welche in der Gemeinschaft mit der hochheiligen Kirche lebend mit der Bezeichnung des göttlichen Namens benannt werden, sollen die Prärogative der (seligen) Auferstehung und die Gnade der ewigen Wonne erlangen (omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis appellatione censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur): Denn sie werden kommen vom Aufgange und Niedergange, von Mitternacht und Mittag und zu Tische sitzen im Reiche Gottes (Luk. 13, 29. Näheres bringt hierüber die Lehre vom Endgerichte).

<sup>1)</sup> Exam. IV, 4, 14. De excess. fratr. II, 93. 116.



Herr im Evangelium durch die verschiedenen vorbildlichen Auferweckungsszenen mit der Art und Weise dich bekannt machte, wie du auferstehen wirst (*quemadmodum resurgas*<sup>1)</sup>). Da nun Jesus Christus sprach: Jüngling, ich sage dir, steh auf, da richtete sich der Jüngling auf und fing zu reden an (Luk. 7, 14 f.). Sogleich, fügt Ambrosius bei, richtet er sich auf, sogleich redet er. Etwas anderes ist sonach das Gnadenwalten der Macht, etwas anderes die Ordnung der Natur (*alia ergo virtutis gratia, alius ordo naturae*<sup>2)</sup>). Etwas Ähnliches gewahren wir bei der Totenerweckung an der Tochter des Tempelvorstehers. Wie rasch, erinnert der Heilige, kehrt auf des Herrn Wort der Geist zurück, richtet der Körper zum Leben zurückgekehrt sich auf, wird Speise zu sich genommen, damit das Zeugnis des Lebens (d. i. der wirklichen Wiederbelebung) Glauben finde.<sup>3)</sup>

Wie der Kirchenlehrer das ‚*quemadmodum resurgas*‘ in der Totalität seiner übrigen Momente sich vorstellt, läßt er am deutlichsten erkennen, da er die mehrfach erwähnte prophetische Schilderung des Auferstehungsvorganges bei Ezech. c. 37, deren historischen Sinn er bis ins einzelne festhält, auf die Auferstehung des Fleisches am Ende der Welt bezieht und mit entsprechenden Erläuterungen glossiert. Groß ist, heißt es eingangs, des Herrn Gnade, daß als Zeuge der künftigen Auferstehung der Prophet beigezogen wird, um auch uns mit den Augen desselben diesen Vorgang anschauen zu lassen. Denn nicht alle konnten wir als Zeugen beigezogen werden. Aber in dem einen (Propheten) sind wir alle (Augen-) Zeugen geworden.<sup>4)</sup> Nach Allegierung des einschlägigen Schrifttextes im Wortlaute (Ezech. 37, 1—7) wird sodann hierzu bemerkt: Sieh nun, er bezeugt, auf welche Weise Gehör und Bewegung in den Gebeinen seien, bevor noch der Odem des Lebens<sup>5)</sup> in

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 77.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 82.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 73.

<sup>5)</sup> ‚*Spiritus vitae*‘ — hier wohl so viel wie Lebensodem (Seele). Oben, De Spirit. st. III, 19, 144 wurde erwähnt, daß Ambrosius unter

sie von neuem gehaucht wird. Denn auch weiter oben ergeht über die dürrn Gebeine der Befehl zu hören, als ob sie über ein Gehör verfügten. Und es wird zugleich an dieser Stelle mit prophetischem Ausspruche bezeugt, wie jedes einzelne Glied mit dem ganzen (Leibes-)Gefüge sich verbindet (Ezech. 37, 7 f.). — Nachdem hierauf einerseits des Propheten Zeugenaussage als durchaus verlässlich dargetan (*quia nec in virum sanctum cadit mendacium nec in tantum error prophetam*), anderseits dessen Aussage, daß auf des Herrn Geheiß die Gebeine in ihr Gefüge zurückversetzt wurden, mittels Analogien als möglich und glaubwürdig erhärtet wurde, folgt die wörtliche Fortsetzung des prophetischen Berichtes (v. 9—14) und hierzu die weitere Erklärung: Wir haben gesehen, in welcher Weise die Wiederaufnahme und der erneute Gebrauch des Lebensodemus erfolgt. Wir haben erfahren, in welcher Weise die Toten, während die Gräber sich öffnen, herausgerufen werden. Oder soll es befremden, daß auf des Herrn Befehl die Gräber der Verstorbenen sich öffnen, da doch die ganze Erde durch einen einzigen Donnerschlag bis an ihre Enden erbebt, das Meer aus seinen Gestaden tritt . . . ?<sup>1)</sup>

„Ein Muster und Vorbild des künftigen Auferstehungsvorganges“ bietet namentlich auch die Auferweckung des Lazarus in Bethanien. Begreif, wenn du es vermagst, ruft der Heilige erstaunt aus, wie er, obgleich seine Augen noch verhüllt waren (vgl. Joh. 11, 44), seinen Weg (aus dem Monumente) geht, wie er seine Schritte lenkt, wiewohl er an den Füßen noch (mit Grabtüchern) gebunden ist, noch nicht losgelöst, um das Gehen anfangen, und doch gelöst, um das Gehen fortsetzen zu können. Es bleiben die Fesseln und gleichwohl hemmen sie ihn nicht. Es sind die Augen noch verhüllt und gleichwohl sieht er . . . Da nämlich die Macht des göttlichen Befehles in Wirksamkeit trat, bedurfte die Natur nicht der eigenen Leistung . . . ; nicht ihrer

---

„spiritus vitae“ (Ezech. 37, 9) den Hl. Geist versteht, der ebenfalls (gleich dem Vater und Sohne) die Toten erwecke. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15.

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 71—76.



Wohlklänge einer vox laetitiae, als frohe Heilsbotschaft im schönsten Sinne des Wortes ans lauschende Ohr und ins heilsbegierige Herz seiner Zuhörer. Als Gegenstand freudigster Erwartung und zuversichtlichster Hoffnung empfangen sie darum den Auferstehungsgedanken aus dem Munde ihres seeleneifrigen Oberhirten. Und dieser Auferstehungsgedanke wird von selbst zum wirksamsten, nimmerversiegenden Trostgrund in jeglicher Erdennot, zum lindernden Balsam für jegliches Wundenweh, und sollte Schmerz und Leiden zu Todesmarter sich steigern.<sup>1)</sup>

### III. Die Lehre vom künftigen Weltgerichte.

#### 1. Wesens- und Zeitbestimmung des künftigen Gerichtes.

Wie die Auferstehungsidee so tritt auch der Gedanke an das künftige Gericht aus der Gesamtvorstellung unseres Kirchenvaters von der Wiederkunft Christi in scharfen Umrissen heraus. Den Spuren eines göttlichen Gerichtes begegnet derselbe zwar allüberall in der Heilsgeschichte. Denn er betrachtet gewissermaßen jegliches Walten und Eingreifen Gottes in dieselbe unter dem Gesichtspunkte einer richterlichen Tätigkeit Gottes im weiteren Sinne. Manifestationen des Gerichtes Gottes „süß für den, der sie beachtet, bitter für den, der sie außeracht läßt“, erblickt er in den verschiedenen Strafen, welche so oftmals schon in dieser Welt die Gottlosen ereilten, aber auch in den Belohnungen, mit denen Gott so oftmals das Tugendleben seiner Gerechten schon in diesem Leben auszeichnete.<sup>2)</sup> Aber auch die schweren Heimsuchungen und Prüfungen, welche Gott so häufig über die Gerechten hereinbrechen läßt, sind als Gerichte Gottes anzusehen und als solche willig hinzunehmen. Das bildet gerade den Trost der Gerechten sich sagen zu können: Das ist des Herrn Gericht

<sup>1)</sup> Cf. e. g. De excess. fratr. II, 3. 50. 70 sqq. De lac. I, 7, 31.

<sup>2)</sup> Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 15 sq.



zu einer Art Entscheidungsgericht für dieselben, namentlich auch zum (gewissermaßen endgültigen) Verdammungsgerichte für die Gottlosen und Ungläubigen nach dem stets in diesem Sinne interpretierten Ausspruche Christi: Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet (Joh. 3, 18). Daß unter dieser Voraussetzung gerade das Auftreten des Antichrist zu einem Entscheidungsgerichte für das zu jener Zeit lebende Geschlecht und zwar zum Verdammungsgerichte werden muß, das über „sein Volk“ ergeht, ist klar und wurde bereits oben ausführlich dargetan. Mit dem sog. besonderen Gerichte nach dem Tode findet die mit der ersten Ankunft Christi verbundene göttliche Richtertätigkeit, soweit sie in der Heilsgeschichte des einzelnen Menschen in Kraft tritt, einen gewissen Ruhepunkt und Abschluß in der früher besprochenen Weise.

Die definitive Ausscheidung der gesamten Menschheit in zwei Gruppen und zugleich die endgültig abschließende Entscheidung über die gesamte religiös-sittliche Entwicklung der Menschheit bringt aber erst das mit der Wiederkunft Christi verbundene Gericht, das ebendeshalb in der Schilderung unseres Kirchenvaters den Charakter eines allgemeinen Weltgerichtes annimmt. Die Tatsache oder wirkliche Existenz dieses künftigen Gerichtes betrachtet Ambrosius als eine dem christlichen Glaubensbewußtsein so bekannte, von ihm so unzweifelhaft anerkannte Offenbarungswahrheit, daß er sich nirgends in förmlicher Beweisführung hierfür ergeht. Er bedient sich vielmehr derselben als verlässiger Basis, auf die er den Wahrheitsbeweis anderer Offenbarungstatsachen stützt, so z. B. den moralischen Auferstehungsbeweis, den er aus der im dereinstigen Gerichte zum vollen Austrag gelangenden Gerechtigkeitsidee schöpft; ferner die Notwendigkeit der latreutischen Verehrung, die wir Christo zollen und schon in Rücksicht auf seine richterliche Vollgewalt, der wir alle dereinst unterstellt werden, erweisen sollen.<sup>1)</sup> Selbst zum Zwecke der Beglaubigung des (seligen) Lebens nach dem Tode und damit auch des

---

<sup>1)</sup> Cf. De fid. II, c. 12 sq.

bonum mortis muß der Hinweis auf das Gericht nach dem Tode dienen.<sup>1)</sup>

Chronologisch fällt der Tag des Gerichtes, wie mehrfach schon erwähnt wurde, mit dem Tage der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Leiber zusammen. In ihm finden gerade die beiden letzteren großen Endereignisse ihre unmittelbare Zweckbestimmung.<sup>2)</sup> Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß das Gericht, was die zeitliche Aufeinanderfolge anlangt, erst als dritter Akt im großen Weltvollendungs-drama an die Wiederkunft Christi und die allgemeine Auferstehung sich anschließen wird. Letzteres folgt übrigens auch daraus, daß die Auferstehung die notwendige Voraussetzung zur vollen Realisierung der Idee des göttlichen Gerichtes in ethischer Hinsicht bildet.<sup>3)</sup>

## 2. Die Person des Richters. Die Mitrichtenden.

Richter am Tage der Vergeltung ist Gott. Das besagt schon der Name „Gericht Gottes“, „göttliches“, „himmlisches Gericht“ (iudicium dei, iudicium divinum, iudicium caeleste<sup>4)</sup>). In der göttlichen Natur begründet kommt die richterliche Tätigkeit in gleicher Weise allen drei Personen in Gott zu. So wird den Mazedoniern gegenüber der Nachweis geführt, „daß der Hl. Geist in gleicher Weise überführe (arguat), wie der Vater überführe und der Sohn überführe (vgl. Joh. 16, 7)“, und „daß der Herr Jesus, wie wir vernommen hätten (vgl. II. Thess. 2, 8), im Geiste nicht allein richte, sondern auch bestrafe“, was seinen Grund in der „unteilbaren Einheit“, in der „Einheit der Natur“, in der „Einheit der Macht“ habe.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> De bon. mort. 4, 14.

<sup>2)</sup> Cf. De Abrah. II, 9, 66: adventus Domini secundus, qui futurus est iudicii dies. Expos. in Luc. X, 33: cum iudicii die venturus sit Dominus . . . Ibid. n. 44. De excess. fratr. II, 84: redire (Christum) ad iudicium. De vid. 3, 15. De Abrah. II, 9, 66. Enarr. in Ps. I n. 51. 56: surgere in iudicio. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15: (resurgentes) in iudicium resuscitantur.

<sup>3)</sup> Cf. De excess. fratr. II, 52. 88. De poenit. I, 17, 95.

<sup>4)</sup> Cf. De Noe 26, 96. Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17; serm. 20, 15.

<sup>5)</sup> Cf. De Spirit. st. III, c. 6. 7.







Gerade aus dem Bewußtsein, daß die richterliche Gewalt beim Endgerichte in den Händen des Erlösers liegt, schöpft die Paränese des heiligen Lehrers jenen Beweggrund, welcher das Vertrauen der Gläubigen inmitten ihrer bangen Furcht vor der Strenge des Gerichtes immer wieder aufrichten müsse. Es besteht Furcht, äußert er, es möchte der Richter allzu strenge sein. Sieh zu, mahnt er beruhigend auf die Person des Richters verweisend, wen du als Richter hast! Christo gab doch der Vater alles Gericht. Wird er dich nun verdammen können, den er vom Tode erlöst, für den er sich hingeopfert, dessen Leben er als Preis seines Todes erkennt? Wird er nicht vielmehr sagen: Was nützte mein Blut (Ps. 29, 10), wenn ich den verurteile, den ich selbst gerettet habe? Ferner siehst du bloß den Richter und siehst nicht den Mittler. Kann der ein allzu strenges Urteil fällen, der nicht aufhört, Fürsprache einzulegen, damit uns die Gnade und die Versöhnung mit dem Vater zuteil werde!<sup>1)</sup> — Mit welcher eigentümlichen Auffassungen bezüglich des Endgerichtes derartige Reflexionen über die Person des Richters im Zusammenhange stehen, wird sich unten in der Besprechung der Wirkungen des allgemeinen Gerichtes zeigen.

An der richterlichen Funktion Christi werden auch noch andere Personen aktiven Anteil nehmen. So scheint der Kirchenvater zunächst eine Art Mitrichteramt der Apostel beim allgemeinen Gerichte auf Grund des Ausspruches Christi Matth. 19, 28 anzuerkennen. Er bezieht zwar die ihnen gegebene Versicherung vom „Sitzen über zwölf Thronen“ im weiteren Sinne auf ihre „Nachfolge (Christi) in der geistlichen Gnade“ überhaupt (*pro successu spiritalis gratiae aestimare debemus*<sup>2)</sup>), kehrt aber hierbei doch in

---

*iudico, sed facta tua de te iudicant, ipsa te accusant et ipsa condemnant. Leges te adiudicant, quas iudex non converto, sed custodio. Nihil ex me ego profero, sed ex te forma iudicii in te procedit. Secundum quod audio, iudico, non secundum quod volo. Et ideo iudicium meum verum est, quia non voluntati indulgeo, sed aequitati.*

<sup>1)</sup> De Iac. I, 6, 26. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 29.

<sup>2)</sup> De fid. V, 6, 74.



Christi iudicio de diabolo et eius ministris ceterisque, qui sibi voluerunt nocere, vindictam<sup>1)</sup>).

Auch die Engel, welche nach dem Vorgange der Heiligen Schrift bei Ambrosius überall als Vollzugsorgane des göttlichen Willens in den Gang der Heilsgeschichte des Menschen und der Menschheit eingreifen, werden nach seiner ausdrücklichen Lehre am Gerichtstage als ‚ministri ultionum‘ auftreten. Schon bei Ezechiel (9, 6) beauftragt sie der Herr die Gläubigen gesondert von den abgefallenen Geistern ins Gericht zu führen,<sup>2)</sup> wie sie auch dessen „Vollstrecker“ (exactores) sind, die im Auftrage des Richters (vgl. Matth. 22, 13) die Verurteilten in den Kerker überführen werden (vgl. Matth. 23, 49 sq.<sup>3)</sup>).

Endlich soll gleich an dieser Stelle auch noch des persönlichen Anklägers der Sünder vor dem Gerichte Gottes, der voll der feindseligsten Absichten gegen sie ist, Erwähnung geschehen. Diese Rolle des Anklägers liegt in der Hand des Teufels. Wenn wir sündigen, erklärt der Kirchenvater, werden wir zu unserer Schmach dem Teufel überliefert, so daß er, unser Feind, am Tage des Gerichtes unser Ankläger und Verräter sein wird.<sup>4)</sup> Er gilt ihm darum als „der Ankläger“ (accusator) im eminenten Sinne. Du darfst ja nicht glauben, daß er (sc. der einstens mit seinen Dienern Zeuge deines sündhaften Beginnens gewesen ist) vor Gericht in trügerischem Einvernehmen mit dir schweigen werde (noli putare, quod colludium tibi praestet silentii<sup>5)</sup>), mit dem er das gemeinsame Strafloß teilen will.<sup>6)</sup> Statt trügerischer Selbsttäuschung sich hinzugeben soll man lieber auf dem Wege reumütiger und aufrichtiger Selbstanklage im Bußgerichte

<sup>1)</sup> De Abrah. II, 9, 66.

<sup>2)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

<sup>3)</sup> Expos. in Luc. VII, 155.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 30.

<sup>5)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 1, 13. Der Ausdruck colludium (auch collusio) ist der Rechtssprache entnommen und bezeichnet jenes Scheinmanöver vor Gericht, nach welchem zwei Personen oder Parteien im heimlichen Einvernehmen miteinander stehen (unter der Decke »zusammenspielen«), während nach außen Gegnerschaft geheuchelt wird.

<sup>6)</sup> Ibid.



teilung des einzelnen nach Maßgabe der vorhandenen Verdienste erfolgt (*unumquemque pro competentium iudicat ratione meritorum*<sup>1)</sup>).

Neben der Eigenschaft der Gerechtigkeit (*iustus iudex*) betont Ambrosius an der obigen Stelle das Moment der Wahrheit (*verus iudex*). Die Möglichkeit einer vollen sittlichen Würdigung der menschlichen Handlungen, die Bürgschaft, daß die Wahrhaftigkeit des Richters mit der Wahrheit des Gerichtes, die subjektive Entscheidung mit dem objektiven Tatbestande wirklich übereinstimmt, ist beim jüngsten Gerichte gegeben mit der Allwissenheit des Richters: Nicht jeder, bekennt der Heilige, der vor Menschen gerecht ist, ist auch vor Gott gerecht. Anders sehen Menschen, anders sieht Gott. Die Menschen sehen nach dem Augenscheine (*in facie*), Gott sieht ins Herz. Und so kann es sein, daß mir jemand durch erheuchelte Vollkommenheit gerecht zu sein scheint, während er vor Gott nicht gerecht ist . . . Der Herr kann nicht getäuscht werden. Die Gerichte des Herrn sind wahr (Ps. 18, 10), die Urteile der Menschen aber sind oft trügerisch. Darum sprechen sie vielfach dem Ungerechten das Verdienst der Gerechtigkeit zu, während sie den Gerechten mit Haß verfolgen oder mit Verleumdung verdächtigen. Der Herr kennt indes die Wege (Vulg.: Tage) der Unbefleckten (Ps. 36, 18) und hält einen nicht statt für sündhaft für lobenswert und statt für lobenswert für sündhaft.<sup>2)</sup> Als ‚arbiter occultorum‘ wird er seines Richteramtes walten, vor dem die Gedanken, wie aus der Heiligen Schrift erhelle (vgl. Matth. 9, 4. Luk. 6, 8), am Tage liegen.<sup>3)</sup>

Der Heiligkeit und Wahrheit des Gerichtes geschieht durch nichts Eintrag, auch nicht etwa durch eine leidenschaftliche Indignation des Richters. Denn nicht um eine solche kann es sich handeln, wenn vom Zorne Gottes die Rede ist (vgl. Ps. 37, 2). Gott überkömmt keine leidenschaftliche Anwandlung, so daß er zornig würde, da er einer

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. I, 18.

<sup>2)</sup> Ibid. Cf. De Abrah. II, 6, 36. De offic. ministr. I, 3, 9.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 52. Enarr. in Ps. 38 n. 13.

Leidenschaft überhaupt gar nicht fähig ist. Er scheint nur zu zürnen, weil er straft; uns scheint es so, weil wir selbst mit Leidenschaftlichkeit zu strafen pflegen . . . Es ist Sprachgepflogenheit, daß wir von einem Sträfling sagen, er sei der Rache der Gesetze in die Hände gefallen (*iram incidit legum*), nicht als ob er eigentlich der Rache der Gesetze verfallen wäre, sondern vielmehr der Strenge der Gesetze . . . Nicht zürnt der Urheber der Gesetze, der nur Furcht einflößen, nicht aber Strafe verhängen will.<sup>1)</sup>

Von unbilliger Strenge wird so wenig zu merken sein, daß im Gegenteil die Güte, welche der Sohn Gottes als göttliches Attribut besitzt,<sup>2)</sup> auch in seiner Eigenschaft als Richter zur Geltung gelangen wird.<sup>3)</sup> Es verbindet sich, wie Ambrosius annimmt, seine richterliche Tätigkeit in der Weise mit seiner Barmherzigkeit, daß die Wahrheit des Gerichtes gerade durch die Barmherzigkeit des Herrn gemildert wird,<sup>4)</sup> daß also einer, selbst wenn er kein rechtes Vertrauen auf seine Werke setzen kann, doch um des Wortes Gottes willen auf eine Milderung des Urteils hoffen darf (*ut etiam, qui diffidit operibus suis, propter Verbum tamen dei clementiorem speret sententiam*<sup>5)</sup>). So begegnen wir denn auch in diesem Zusammenhange jener Lieblingsidee unseres Heiligen, die nicht belanglos für den Ausgang des Gerichtes bleiben kann.

#### 4. Der vindikative Grundcharakter des Endgerichtes.

Ambrosius wahrt<sup>6)</sup> dem Endgerichte durchgängig den Grundcharakter eines „Sündengerichtes“ (*iudicium peccati*<sup>7)</sup> und „Strafgerichtes“ (*ultionis iudicium*<sup>8)</sup>). Die beim Gerichte

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 37 n. 19.

<sup>2)</sup> De fid. II, c. 2.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 28.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 30.

<sup>5)</sup> Ibid. serm. 20, 24.

<sup>6)</sup> Vgl. über die einschlägige Schriftlehre Atzberger, Die christliche Eschatologie, n. 289, S. 361.

<sup>7)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 16, 19.

<sup>8)</sup> De Noë 16, 95.

dienenden Engel erscheinen darum als ‚ministri ultionum‘.<sup>1)</sup> Das Gericht selbst wird umschrieben mit „künftiger Zorn“ (futura ira<sup>2)</sup>).

Als Straf- und Rachegericht ist naturgemäß das Endgericht für den Menschen Gegenstand der Angst und des Schreckens, ein ‚terribile iudicium‘.<sup>3)</sup> Bitter ist darum für uns der Tag des Gerichtes, den wir fürchten. Allen erscheint er unselig, weil er voll des Schreckens ist.<sup>4)</sup> Sogar Unschuldigen wird dieser Zorn (des Herrn am Ende der Welt) furchtbar vorkommen (quae iracundia terribilis etiam innocentibus<sup>5)</sup>); sogar derjenige, welcher gekrönt wird, wird Schmerz empfinden, weil der Gerechte die Trübsal des Bruders gleichsam als seine eigene betrachtet.<sup>6)</sup> Christus selbst teilt dieses Mitleid mit den Gerechten. Weil nämlich diejenigen gerichtet werden, die Böses getan haben, wird der Tag vom Richter selbst ein „böser“ (dies mala, Ps. 40, 2) und „harter“ Tag (dies aspera) genannt, auf daß du erkennest, daß er mit uns im Evangelium Mitleid empfindet, der auch in den Propheten es empfunden hat.<sup>7)</sup>

Noch mehr müssen den Sünder, der sich schuldig weiß, die Schrecken des Gerichtes treffen. Ambrosius verweist zum Belege hierfür auf die Erfahrungen im irdischen Leben und schließt hieraus: Wenn schon menschliche Gerichte Übeltätern soviel Schrecken einflößen, um wieviel mehr Furcht müssen die göttlichen wecken!<sup>8)</sup> Den Sündern gilt das Wort: Es werden bestürzt diejenigen, welche zum Gerichte auferstehen (Joh. 5, 29<sup>9)</sup>). — Freilich nicht im gleichen Maße furchtbar erweist sich für die einzelnen Sünder das künftige Strafgericht Gottes. Es wird vielmehr nach Maßgabe der Freveltaten vom Rechte des ihnen

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 37 n. 2. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 8, 26.

<sup>3)</sup> De bon. mort. 4, 14.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 7.

<sup>5)</sup> De interpell. Iob et Dav. I, 8, 26.

<sup>6)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 7. Unter Bruder ist der ‚peccator‘ gemeint.

<sup>7)</sup> Ibid.

<sup>8)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.

<sup>9)</sup> De interpell. Iob et Dav. I, 5, 15.





genannten Konsequenzen annehmen wird, so hat dies seinen Grund hauptsächlich in seiner Auffassung vom Subjekte des Weltgerichtes, die sich von einer gewissen Einseitigkeit nicht völlig freihält.

### 5. Das Subjekt des Endgerichtes.

Wenn auch die ursprünglich beabsichtigte Überschrift für die folgende Darlegung „die Allgemeinheit des Endgerichtes in Hinsicht auf das Subjekt“ als weniger zutreffend fallen gelassen wurde, so soll doch gleich eingangs hervorgehoben werden, daß sich Ambrosius mit seiner Lehre vom Subjekte des Endgerichtes nicht in einem prinzipiellen Gegensatze zur biblischen Offenbarungslehre von der strengen Allgemeinheit desselben befindet. Es handelt sich im Grunde mehr um eine in der formalen Auffassungsweise liegende Modifikation der einschlägigen biblischen Lehre in seinen Schriften. Dieselbe besteht darin, daß er jenen Standpunkt, von dem aus schon die biblische Lehre vom Gläubigen sagt, er werde nicht gerichtet, vom Ungläubigen, er sei schon gerichtet (Joh. 3, 18), den aber die Schrift nur sekundär und ausnahmsweise einnimmt, konsequent und mit einer gewissen Ausschließlichkeit vertritt, — aber durchaus in sachlicher Übereinstimmung mit ihr. Daß er die absolute Allgemeinheit des Gerichtes hinsichtlich des Subjektes prinzipiell anerkennt, darf indirekt bereits gefolgert werden aus der Tatsache der im strengsten Sinne von ihm vertretenen allgemeinen Auferstehung der Leiber, die er in seinem moralischen Auferstehungsbeweise gerade mit dem Endgerichte als gerechtem Vergeltungsgerichte ausdrücklich in ursächlichen Zusammenhang bringt. Ferner kommt dieselbe auch nicht undeutlich zum Ausdrucke, wenn Gott „Richter der ganzen Welt“ (*iudex totius mundi*<sup>1)</sup>) genannt wird, der (nach Ekk1. 12, 14) jegliches seiner Werke ins Gericht führen wird,<sup>2)</sup> und zwar ausnahmslos, so daß der Herr Jesus allein vor allen voraus hat das Gericht nicht fürchten zu müssen;

<sup>1)</sup> De Abrah. I, 2, 7.

<sup>2)</sup> De fid. V, 11, 142.

endlich wenn er gerade aus der Tatsache, daß der Sohn Gottes selbst nicht ins Gericht geführt werde, da doch Gott jegliches seiner Geschöpfe vor dasselbe stelle, auf dessen Gottheit schließt.<sup>1)</sup>

Es wird nun freilich das Endgericht nicht in gleicher Weise über alle Auferstehenden ergehen, sondern verschiedene Formen für die drei verschiedenen Auferstehungsklassen annehmen. Was zunächst den ordo der Gerechten anlangt, so nimmt dasselbe für sie den Charakter eines Vergeltungsgerichtes an. Denn aufleuchten wird mit dem Anbruche des Weltendes die Gnade der göttlichen Vergeltung.<sup>2)</sup> Freilich in Hinblick auf die Seelen der vollendeten Gerechten wird diese Vergeltung nicht erst zur Ausbezahlung des Lohnes führen, sondern ist im weiteren Sinne zu verstehen als nachträgliche Bestätigung des himmlischen Lohnes, den sie bereits definitiv auf Grund des besonderen Gerichtes nach ihrem Absterben inne hatten. In diesem Sinne preist der fromme Bischof denjenigen selig, der freudig jenes himmlische Gericht erwarten kann, da er weiß, daß ihm das Reich der Himmel, die Gemeinschaft der Engel, die Krone für die guten Verdienste hinterlegt sei.<sup>3)</sup> — Zum Vergeltungsgerichte im eigentlichen und engeren Sinne wird das Endgericht für die vollendeten Gerechten nur in Hinsicht darauf, daß auch ihre Leiber des himmlischen Lohnes teilhaftig werden. Denn da auch sie wirkamen Anteil am verdienstlich-guten Handeln derselben genommen hatten, soll gerade die Auferstehung für sie die Lohnvergeltung für das gute Handeln bringen (*resurrectio boni actus praemium habeat*<sup>4)</sup>), damit nicht die Seele allein die Verklärung (*gloriam*) ernte, nachdem sie nicht allein den Kampf der Gnade gestritten hat.<sup>5)</sup> — Noch eine weitere Bedeutung wird das Endgericht für die

<sup>1)</sup> De fid. V, 11, 142.

<sup>2)</sup> Exam. I, 6, 22.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.

<sup>4)</sup> De excess. fratr. II, 52.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 88.

Gerechten haben: es wird die glänzende Offenbarung ihrer Unschuld vor aller Welt zur Folge haben; denn aufleuchten wird an jenem Tage die Unschuld (*quo sc. die fulgebit innocentia*), während er für die Schuldbewußten und Nichtswürdigen ein *dies tenebrosus* sein wird.<sup>1)</sup>

Hingegen wird der Tag des Gerichtes für die vollendeten Gerechten nicht eine formelle, richterliche Entscheidung über einen bis dahin etwa noch nicht definitiv entschiedenen Zustand bringen. Denn da sie bereits das besondere Gericht ihrem endgültigen Lose im Jenseits übergeben hat, bedarf es einer förmlichen Entscheidung hierüber bzw. einer formellen Lossprechung derselben vor Gottes Gericht am Ende der Welt nicht mehr. Da nun aber letzteres von Ambrosius gerade unter dem Gesichtspunkte eines Entscheidungsgerichtes mit einer solchen Ausschließlichkeit festgehalten wird, daß seine Bedeutung als Offenbarungs- oder Vergeltungsgericht im oben dargelegten Sinne fast völlig zurücktritt, so erklärt sich seine konsequent vertretene Anschauung: Die Gerechten werden am Tage des Gerichtes nicht gerichtet werden; denn gerichtet werden nach Joh. 5, 28 f. nur diejenigen, die Böses getan haben.<sup>2)</sup> Selig darum, wer teil hat an der ersten Auferstehung; denn diese gelangen ohne Gericht zur Gnade (*isti enim sine iudicio veniunt ad gratiam*<sup>3)</sup>). So wenig will Ambrosius die Gerechten dem Gerichte unterstellt betrachtet wissen, daß er das *resurgere in iudicio* geradezu als den Gegensatz zu ihrer Auferstehung, zum *resurgere in concilio iustorum* (vgl. Ps. 1, 5) faßt<sup>4)</sup> mit der Folgerung: *Videntur, qui bene crediderunt et fidem suam etiam operibus exsecuti sunt, ipsi non iudicari*.<sup>5)</sup> Aber gerade hieraus kann wiederum entnommen werden, daß der Kirchenvater die Ausnahme der Gerechten vom Endgerichte nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne versteht. Ausgenommen und

---

<sup>1)</sup> Exam. I, 10, 37,

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 40 n. 7.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 54.

<sup>4)</sup> Ibid. n. 44. 56.

<sup>5)</sup> Ibid. n. 56.



als biblische Lehre,<sup>1)</sup> daß die Gottlosen und Ungläubigen am Tage der Wiederkunft Christi nicht gerichtet würden,<sup>2)</sup> weil derjenige, der nicht glaubt, nach dem Ausspruche des Herrn schon gerichtet ist (Joh. 3, 18). Aber auch durch das Alte Testament findet er diese Lehre mehrfach bestätigt. Er begründet sie am eingehendsten gerade mit der Versicherung des Psalmisten, daß die Gottlosen nicht im Gerichte aufstehen werden (Ps. 1, 5<sup>3)</sup>. In dieser Versicherung erblickt seine freie Bibelexegese auch den Grund, warum der Prophet mit den Worten ‚mihi iudicium de persecuentibus facies‘ (Ps. 118, 84) zu Gott fleht und nicht mit den Worten ‚de me persecuentibus iudicium dabis‘.<sup>4)</sup>

Den inneren Grund für seine Anschauung findet Ambrosius nach Joh. 3, 18 darin, daß eben der Zustand des Gottlosen nicht erst zum definitiven Austrage, zu einer noch ausstehenden Entscheidung zu gelangen hat, sondern bereits vor dem Eintritte des Endgerichtes als ein entschiedener, endgültig bleibender Zustand vorliegt, sowohl nach der innerlich-ethischen Seite als auch — wenigstens im wesentlichen — nach ihrer äußerlich-physischen Lage. Denn auch der Leib wird mehr ipso facto resurrectionis als durch eine förmliche Gerichtssentenz dem Lose der Seele, d. i. der Verdammnis überantwortet werden. Zum wesentlichen Vollzuge, d. i. zu seiner vollinhaltlichen, wesentlichen Grundlegung in der religiös-ethischen Zuständlichkeit des Innenlebens gelangt das Gericht über den Gottlosen als Verdammungsgericht bereits auf Erden; denn weil er nicht glaubt, ist er schon gerichtet<sup>5)</sup> — durch das allgemeine

<sup>1)</sup> Daß und in welchem Sinne die Hl. Schrift diesen Lehrstandpunkt vertritt, ist einzusehen bei Atzberger, Die christliche Eschatologie n. 289, S. 361.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 51. 53. 56. Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 l. c. Auch hier wird die Auferstehung der Gottlosen, ähnlich wie diejenige der Gerechten, ausdrücklich unterschieden von dem ‚resurgere in iudicio‘ der peccatores: Resurgent quidem, heißt es (n. 51), sed non in iudicio . . .; quia non credidit in Christum, iam iudicatus est. Cf. ibid. n. 56.

<sup>4)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 11, 16.

<sup>5)</sup> Ibid. Enarr. in Ps. 1 n. 51. 56.



werden (ut impii persecutores meritorum praemiis propheticis iudicentur<sup>1)</sup>).

Mit dieser Auffassung vom Verhältnisse der Gottlosen zum Endgerichte will nun Ambrosius, wie schon eingangs konstatiert wurde und hier näher dargelegt werden soll, dem universellen Charakter desselben nicht prinzipiell derogieren, wenn auch eine tatsächliche Abschwächung desselben nicht in Abrede gestellt werden kann. Das Endgericht wird immerhin auch den Gottlosen gegenüber den Charakter eines Gerichtes wahren, aber die Gestalt eines sog. formlosen Gerichtes annehmen mit voller exekutorischer Gewalt. Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines derartigen formlosen Gerichtes illustriert er selbst durch den Hinweis auf analoge Vorkommnisse im politischen Rechtsleben. Auch vor dem Kaiser, erinnert er, werden Nichtreichsangehörige, wenn sie eines Verbrechens beschuldigt werden, das sie unter ihren Stammesgenossen begangen haben, nicht (formell) abgestraft, weil sie nicht seine Untertanen sind. Sie werden vielmehr als Feinde im schlimmeren Sinne des Wortes betrachtet, die ohne Verhör über ihr privatrechtliches Verbrechen abgestraft werden (*gravioere nomine hostes habentur, qui sine interrogatione privati sceleris puniuntur*<sup>2)</sup>). Da Ambrosius diese Rechtsanalogie gerade auf das Verhältnis der Gottlosen zum Endgerichte anwendet, folgt zur Evidenz, daß letzteres bestehen wird in einer formlosen Verurteilung derselben ohne eigentliche richterliche Diskussion und ohne formelle Entscheidungssentenz, daß es aber die volle exekutive Strafwirkung zur Folge haben wird. Daraus erklärt es sich, wenn er einerseits gerade dieses Strafmoment in Beziehung auf die Gottlosen hervorhebt und ihre Auferstehung am Tage des Gerichtes schlechthin mit ‚*surgere ad poenam*‘ bezeichnet im charakteristischen Unterschiede zum ‚*surgere in iudicio*‘ der sündigen Gläubigen,<sup>3)</sup> wenn er anderseits gleichwohl diese Abstrafung —

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 11, 16.

<sup>2)</sup> Ibid. serm. 20, 24.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 51. 56.





vaters zu Ps. 118, 154: *iudica iudicium meum et libera me*. Er betont in derselben, „daß der Teufel und seine Diener nicht mit den Menschen (d. i. den *peccatores*) gezüchtigt werden“, und bemerkt in Bezug auf die letzteren, daß der Herr rasch diejenigen züchtige, deren er sich erbarme, damit sie nicht länger in banger Erwartung über das künftige Gericht seien, nicht weiterhin durch das beklagenswerte Los der Straffälligkeit gemartert würden . . . Wir sehen, fährt er fort, wie auf dieser Welt Schuldige, in Kettenbanden geschlagen, öffentlich in traurigem Aufzuge vorgeführt werden, und manchmal leiden Unschuldige solches, so daß der Tod erträglicher wäre als das Verhängnis derartige Strafen über sich ergehen lassen zu müssen. Es verlangen sicherlich diejenigen, die ein gutes Gewissen haben, ins Verhör zu kommen. Es verlangen aber auch diejenigen, die wegen ihrer schweren Verbrechen geängstigt werden, die Strafe unter Beschleunigung des Todes abzubüßen, um so wenigstens den Vorteil einiger Abkürzung der Strafen zu erzielen. Es besteht auch Hoffnung auf Erbarmen des Richters (so daß auch deshalb eine Beschleunigung der gerichtlichen Entscheidung als wünschenswert erscheint). Härter als selbst die Verbannung sind die Strafen innerhalb der Mauern des Kerkers. Denn nicht ist allen Verbannten die Hoffnung auf Rückkehr für immer abgeschnitten. Wenn nun schon das menschliche Gerichtsverfahren solche Wirkungen äußert, um wieviel mehr müssen alle nach dem Gerichte Christi verlangen! Hinausgeschoben wird aber das Gericht des Teufels (*differtur diaboli iudicium*), damit er stets inmitten der Strafen ein dem Gerichte Verfallener sei (*ut sit semper in poenis reus*), stets von den Ketten seiner Ruchlosigkeit geschnürt, fort und fort dem (Verdammungs-)Gerichte seines Gewissens unterstehe (*semper improbitatis suae innexus catenis conscientiae suae in perpetuum sustineat ipse iudicium*). So wird jener Reiche im Evangelium, wenn auch ein Sünder (*peccator*), doch nur deshalb zur Strafe mit Drangsalen gefoltert, um schneller wiederum herauskommen zu können. Vom Teufel wird hingegen bezeugt, daß er noch keineswegs zum Gerichte gelangt ist, noch keineswegs bis jetzt den Strafen unter-

---







sprechung von ihren Vergehungen.<sup>1)</sup> Die ‚absolutio matura sanctorum‘ bildet sonach das Gegenstück zum ‚differtur diaboli iudicium‘, ähnlich wie das ‚flagellari cum hominibus‘ (sc. peccatoribus) zum ‚flagellari cum diaboli angelis‘ (sc. der impii<sup>2)</sup>).

Da nun einerseits die Barmherzigkeit des Herrn die Wahrheit des Gerichtes nicht aufhebt, sondern nur mildert (veritas iudicii miseratione Domini temperatur), anderseits der Kirchenvater gerade in Rücksicht auf das Jenseits den Satz urgiert, daß der Schuldige so lange den Qualen überantwortet bleibe, bis er die Strafe für die begangene Verirrung abbüße (tamdiu exercetur noxius poenis, ut commissi supplicia erroris expendat<sup>3)</sup>), so fragt es sich, wie denn eine Abkürzung der Strafzeit und eine Beschleunigung der Losprechung mit dem sittlichen Grundcharakter des jenseitigen Gerichtes sich vertrage? Ambrosius antwortet: auf eine zweifache Weise. Er begründet zunächst die in seinem Schreiben an Bischof Konstantius ausgesprochene Behauptung, daß denen, deren guten Werke am Tage des (besonderen) Gerichtes vorwiegend befunden würden, die Verzeihung rasch folge (praesto est venia), damit, daß ihnen „ihre (guten) Werke helfen“ und durch dieselben ihre Sünden „aufgewogen, verdunkelt und verdeckt würden“.<sup>4)</sup> Ein zweiter Erklärungsgrund liegt in der oben zitierten

---

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 22: Quos miseratur enim, cito castigat, ut non diutius afficiantur futuri exspectatione iudicii, non prolixius misera reatus sorte macerentur, ut unusquisque reddat duplicia peccata sua, quo tandem possit absolvi. Poena enim reorum quaedam absolutio delictorum est.

Die ‚matura absolutio‘, auch ‚matura resurrectio‘ genannt, erscheint bei Ambrosius als Gegenstand der von den Gläubigen auf Erden für die Abgeschiedenen geübten Suffragien. Sieh Niederhuber S. 281; ferner oben S. 46.

<sup>2)</sup> Ibid. De parad. 14, 71. De interpell. Iob et Dav. IV, 4, 9.

<sup>3)</sup> Expos. in Luc. VII, 158.

<sup>4)</sup> Epist. 2 ad Constantium n. 16. Diese Ausdrücke als Bezeichnung eines virtuellen Sündenbekenntnisses auf Grund der subjektiven Buß- und Reuegesinnung bilden den Gegensatz zum formellen Sündennachlasse durch die sakramentale Gnade bzw. in unserem Falle durch die »Feuertaufe« oder Absolutionssentenz des Endgerichtes. Vgl. Niederhuber S. 103 f.



sich demnach über den ganzen Menschen, über Seele und Leib. Beide, sagt er, kommen ins Gericht, beide werden zusammen der (gerichtlich verhängten) Strafe überantwortet oder für die Verklärung aufbewahrt.<sup>1)</sup> Hierbei wird sich die Rechenschaft im Gerichte über jegliche aus deren Zusammenleben und -Wirken resultierende, gute oder böse Handlung erstrecken. In der praktischen Besprechung dieses Grundsatzes stehen freilich entsprechend der Auffassung des Endgerichtes als eines *iudicium peccati* vorwiegend nur letztere in Frage. Er betont im besonderen, daß nicht bloß die sog. Begehungs-, sondern auch Unterlassungssünden,<sup>2)</sup> nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Werke, die Gedankensünden, dem Gerichte unterstellt werden. Als „selig“ (weil in keinerlei Weise dem *iudicium peccati* unterworfen) kann nur jener bezeichnet werden, der auch nicht einmal gedacht hat, was schlecht ist (*beatum eum significari, qui et non cogitaverit, quod malum est*). Denn wie könnte einer selig sein, der dadurch, daß die Gedanken sich untereinander anklagen (vgl. Röm. 2, 15), überführt wird?<sup>3)</sup> Dreierlei Gedankensünden unterscheidet hierbei der heilige Lehrer (nach Ps. 1, 1), den vorübergehenden sündhaften Gedanken, das Stehenbleiben bei dem Gedanken (*stare in cogitatione*) und das förmliche Verharren in solchen Gedanken (*perseverare in iis cogitationibus*). Während nun die letzteren beiden Arten das ‚*beatum esse*‘ sicherlich (*certe*) nicht ermöglichen, wird ein „milder Ausleger“ vielleicht den bloßen (vorübergehenden) Gedanken als verzeihlich und mit dem Besitze der Frucht der Seligkeit (*sc. dem Privilegium dem Gerichte nicht unterworfen zu werden*) verträglich erachten . . . Übrigens erklärt schließlich der Heilige ohne weitere theoretische Unterscheidung eben den als „wahrhaft selig“, der auch nicht einmal Böses gedacht hat.<sup>4)</sup> Selbst solche Fehler, die wir aus Gedankenlosigkeit begehen (*interdum et sine cogitatione*

---

<sup>1)</sup> De excess. fratr. II, 52. 88.

<sup>2)</sup> De offic. ministr. I, 2, 8; 3, 9.

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 20 (Erklärung von v. 1).

<sup>4)</sup> Ibid.





noxius), indem es die Übel der Bosheit ausbrennt; vermehrt es doch auch den Glanz der Rechtschaffenheit.<sup>1)</sup> Auf diese Doppelwirkung kommt der heilige Lehrer noch deutlicher an einer anderen Stelle zu sprechen. Bei der Vergeltung der Verdienste, versichert er, schließen wir auf eine Unterschiedlichkeit der Natur des Feuers in der Weise, daß es die einen erleuchte, die anderen ausbrenne, nämlich die Gerechten erleuchte, die Gottlosen ausbrenne. Nicht die nämlichen brennt es aus, die es erleuchtet, und erleuchtet es, die es ausbrennt, vielmehr äußert sich seine unauslöschliche Leuchtkraft zur Vollendung der Guten, seine intensive Brennkraft zur Bestrafung der Sünder.<sup>2)</sup>

Welches ist nun dieses Feuer? fragt er selbst und antwortet: Sicherlich nicht das von gewöhnlichem Reisig unterhaltene oder vom Kehricht der Wälder prasselnd auflodernde, sondern jenes Feuer, das die guten Werke wie Gold läutert (meliorat) und die Sünden wie Stroh verzehrt, ist fürwahr der Hl. Geist, der sowohl das Feuer als auch das Licht des Angesichtes des Herrn genannt wird (Deut. 4, 24. Isai. 9, 2. 10, 17. Ps. 35, 10 u. a. m.<sup>3)</sup>). Hieraus ist ersichtlich, daß Ambrosius das Feuer des Gerichtstages zunächst als ein metaphorisches Feuer faßt. Den Gerechten gegenüber besteht es in einem intensiven Aufleuchten der nahenden Sonne der Gerechtigkeit, in jenem Gnadenadvent, der, vor und mit Christus erscheinend, sowohl bei den zur Zeit Christi noch lebenden als auch bei den vom Tode auferstehenden Gerechten zum übernatürlichen Verklärungsprinzip wird. Bei den peccatores hingegen, deren Sünden durch die vorwiegenden guten Werke nur „aufgewogen, überschattet und zugedeckt“ wurden, so daß der Wirkung nach (virtuell) allerdings die absolutio schon vor dem Gerichte erfolgt war, wird es zur formellen Ursache der definitiven Sündentilgung und -Lossprechung: Er wird erscheinen, erklärt Ambrosius, um uns bei seiner zweiten Ankunft zu erleuchten

---

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. II, 82.

<sup>2)</sup> Exam. IV, 3, 10.

<sup>3)</sup> De Spirit. st. I, 14, 149.



Begleitung seiner Heiligen kommen werde.<sup>1)</sup> Hierbei ist vor allem auch an die Engelwelt zu denken. Es wird darum der Mensch nicht bloß im Angesichte seiner Mitmenschen, sondern auch der Engel und aller himmlischen Gewalten (in conspectu non solum hominum, sed etiam angelorum et omnium potestatum caelestium) sein Sündenbekenntnis abzulegen haben.<sup>2)</sup> Der Funktionen der Engel wurde bereits Erwähnung getan, darin bestehend, daß sie als ‚ministri ultionum‘ die Guten und Bösen scheiden (Matth. 18, 49), erstere (die ‚non habentes gravia peccata‘) zur Rechten, letztere zur Linken des Richters stellen (vgl. Matth. 25, 33), sodann aber als ‚exactores‘ die richterliche Sentenz zur Vollstreckung bringen werden.<sup>3)</sup>

In Beziehung auf den prophetischen Hinweis auf ein beisitzendes Gericht sowie das Aufschlagen der Gerichtsbücher (Dan. 7, 10) bemerkt der Kirchenvater, es wäre einfältig dies als einen dem menschlichen Gerichte analogen Vorgang sich zu denken (quamquam hoc ipsum vile sit aestimare quasi humani simile iudicii). Etwas anderes sei das Gericht Christi, in welchem das Gewissen selbst sich kundgebe, da es dem Mitwisser um das Geheime nicht verborgen sein könne; in welchem die Gedanken aufleuchten vor demjenigen, der zu jenen, die sich in bloßen Gedanken ergingen, gesprochen hat: Was denkt ihr Böses in euren Herzen (Matth. 9, 4<sup>4)</sup>? Damit deutet der Kirchenvater zur Genüge an, daß es beim Endgerichte nicht äußerer Medien zur Eruierung des gerichtlichen Tatbestandes bedarf, daß vielmehr diese erste Funktion des Gerichtes, welche im menschlichen Gerichte die Untersuchung und Diskussion bezweckt, als vollzogen gelten kann mit dem Offenliegen des Gewissenszustandes vor dem allwissenden Richter sowie mit dessen Kundmachung nach außen. In unserem Gewissen sind die Gerichtsbücher aufgeschlagen, von denen Daniel redet: Denn was sind dieselben anders als unsere Gewissen,

<sup>1)</sup> De Spirit. st. II, 11, 119. 120.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 37 n. 51.

<sup>3)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 3, 15. Expos. in Luc. VII, 155.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 52.



Diesem Offenbarsein des Gewissenszustandes vor Gott und dieser Offenbarmachung desselben vor aller Welt entspricht und folgt sodann die Scheidung des sittlich Guten vom Bösen sowie die Entscheidung über die Guten und Bösen. Schon im Symbol der Wurfschaufel in der Hand des Herrn (Luk. 3, 17) findet Ambrosius ausgesprochen dessen Recht der (richterlichen) Ausscheidung der Verdienste (*ventilabri iudicio discriminandorum Dominus declaratur ius habere meritorum*) . . . Durch diesen Vergleich werde gezeigt, daß der Herr am Tage des Gerichtes die Verdienste und Früchte der bewährten Tugend sondern werde von der fruchtleeren, leicht befundenen Spreu eitler Prahlerei und wertloser Handlungen; hierauf werde er die Menschen mit vollkommenerem Verdienste in die himmlische Wohnstätte versetzen (*perfectioris meriti viros locaturus in mansione caelesti*<sup>1)</sup>). Damit ist zugleich ausgedrückt, daß die richterliche Sentenz nach dem Befunde unseres sittlichen Zustandes gefällt werden wird: Nach der Beschaffenheit unserer Handlungen wird der wahrhafte und gerechte Richter entweder Strafen oder Belohnungen verhängen.<sup>2)</sup> Während er die Vollkommenen in die himmlische Wohnstätte versetzen wird,<sup>3)</sup> wird er die Gottlosen und Ungläubigen der ewigen Strafe überantworten (*poenae donat aeternae*<sup>4)</sup>).

Wie lautet nun der richterliche Urteilsspruch über die „*peccatores*“? Welchen Ausgang wird für sie das Gericht nehmen? Entscheidend für den einzelnen ist es, welchem der beiden mehrfach genannten Gruppen er angehört. Ambrosius zeichnet die Situation beider sehr klar und präzise mit den Worten: *Hic petit, ut absolvatur, alius, ut coercitus dimittatur*.<sup>5)</sup> Daß desjenigen, welchen eine „frühzeitige Absolution“ in die „Warteräume“ des Paradieses führte, die Freude der Lossprechung (*de absolutione*

<sup>1)</sup> Expos. in Luc. II, 82.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 60.

<sup>3)</sup> Vgl. auch Expos. in Ps. 118 serm. 7, 17.

<sup>4)</sup> Ibid. serm. 20, 24. Enarr. in Ps. I n. 56.

<sup>5)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 20, 24.









Gemeinschaft der Gottlosen befreit zu werden; denn die Gottlosen stehen nicht zum Gerichte auf . . . Es wird einem solchen der Glaube zugute kommen und zur Verzeihung verhelfen (*proderit illi fides et suffragabitur ad veniam*), selbst wenn seine Werke etwa anstößiger Art sind.<sup>1)</sup> Wenn er darum auch kein Vertrauen setzen kann auf seine Werke, so soll er doch (nach Ps. 118, 154) wegen des Wortes Gottes ein milderer Urteil erhoffen.<sup>2)</sup> Ähnlich sagt Ambrosius an einer anderen Stelle: Weh mir, wenn mein Werk brennen wird und ich Schaden leiden werde an dieser meiner (Lebens-)Arbeit! Wenn auch der Herr seine Diener erretten wird, werden wir (doch nur) auf Grund des Glaubens gerettet werden (*etsi salvos faciet Dominus servos suos, salvi erimus per fidem*<sup>3)</sup>). Insbesondere spricht der Kirchenvater in seiner zweiten (Trost-)Rede auf seinen verstorbenen Bruder Satyrus wohl unzweifelhaft die endliche Errettung aller Gläubigen, auch der verdammten Sünder unter ihnen, und damit eine partielle Ausnahme von der Ewigkeit der Höllenstrafen aus. Denn er sagt von sämtlichen vier ordines der Auferstehenden, unter denen sich als dritter diejenigen „Sünder“ befinden, *qui tamquam in mari exagitati istius freto mundi saeculi huius fluctibus vacillaverint*, und als vierter jene „Sünder“, *qui duritiam mentium nequaquam satis potuerint eloquii spiritualis mollire praecepto*, in sichtlicher Beziehung auf die Endgeschichte: *His quattuor ecclesia congregatur. Omnes enim, qui sacrosanctae ecclesiae copulati divini nominis appellatione (sc. ‚christiani‘) censentur, praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur, quoniam venient ab oriente et occidente, ab Aquilone et Austro et recumbent in regno dei (Luc. 13, 29<sup>4)</sup>.*

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 22, 26.

<sup>2)</sup> Ibid. serm. 20, 24: *Etiam qui diffidit operibus suis, propter Verbum tamen dei clementiorem speret sententiam.*

<sup>3)</sup> Enarr. in Ps. 36 n. 26. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, aber nicht wahrscheinlich, daß letztere Stelle auf die (relativ) Gerechten unter den ‚peccatores‘ zu beziehen ist.

<sup>4)</sup> De excess. fratr. II, 116. Den meritorischen Grund für das endliche Heil aller »Sünder« erblickt Ambrosius selbstverständlich in der

Diese Abschwächung der Gerichtsidee bei Ambrosius hinsichtlich der definitiven Wirkungen des Gerichtes hat seine Quelle im Origenismus.<sup>1)</sup> Daß des Origenes Lehre

obsiegenden Wirksamkeit des Erlösungsverdienstes Christi über alle, welche mit dem Erlöser (sc. durch Glauben und Taufe) in Verbindung stehen. Cf. *Expos. in Ps. 118* serm. 20, 29. *De Iac. I*, 6, 26. So schildert er an letzterer Stelle die Größe der Liebe des himmlischen Vaters gegen die Menschen, die sich gerade in der Hingabe seines eigenen Sohnes für uns in den Leidenstod am großartigsten manifestierte, folgendermaßen: *Quasi morituri Filii suscepit periculum, quasi orbitatis hausit dolorem, ne tibi periret fructus redemptionis. Tantum fuit Domino studium tuae salutis, ut propemodum de suo periclitaretur, dum te lucraretur . . . Nihil est igitur, quod negari posse nobis vereamur. Nihil est, in quo de munificentiae divinae diffidere perseverantia debeamus, cuius fuit tam diuturna et iugis ubertas, ut primo praedestinaret, deinde vocaret . . . et iustificaret et, quos iustificaret, hos et clarificaret. Poterit deserere, quos tantis beneficiis suis usque ad praemia prosecutus est? Inter tot beneficia dei num metuendae sunt aliquae accusatoris insidiae? . . . Sed metus est, ne iudex severior sit? Considera, quem iudicem habeas! Nempe Christo dedit Pater omne iudicium. Poterit te ergo ille damnare, quem redemit a morte? pro quo se obtulit? cuius vitam suae mortis mercedem esse cognoscit? . . . Potest iste severiorem ferre sententiam, qui interpellare non desinit? . . .*

Es soll unumwunden zugestanden werden, daß die im obigen Kontexte versuchte Wiedergabe der hierher bezüglichen Lehranschauung des heiligen Kirchenlehrers, deren Interpretation überhaupt ein gründliches Sichhineinlesen und -leben in den Geist seiner Theologie im allgemeinen und seiner Eschatologie im besonderen notwendig voraussetzt, keine völlig gesicherte und gegen jeglichen Einwand gefeite ist. Indes ist sie sicherlich die weitaus begründetere, die obendrein in vollem Einklange mit seinen sonstigen, die Lehre vom Gerichte berührenden soteriologischen und eschatologischen Auffassungen steht und die vielen, anscheinend fremdartig sich gegenüberstehenden einschlägigen Stellen in seinen Schriften harmonisch ausgleicht. Wie ließe sich auch sonst — um nur ein paar Punkte anzuführen — die gerade in Hinsicht auf die Endgeschichte so konsequent und als so bedeutungsvoll festgehaltene Unterscheidung zwischen den ‚impii‘ und ‚peccatores‘, oder die geradezu auffällige Betonung der Barmherzigkeit des Erlösers beim Gerichte bei allem Festhalten an den ‚terrores iudicii‘ erklären?

<sup>1)</sup> Auch Turmel kommt in seinen Untersuchungen zur Überzeugung, daß unter den abendländischen Theologen des 4. Jahrhunderts Hieronymus und Ambrosius die »christlichen Sünder« (*les pécheurs chrétiens*) von der Ewigkeit der Höllenstrafen ausnehmen und in den Universalismus des christlichen Heiles einschließen. Er glaubt, a. a. O. S. 215 Anm. 2, Ambrosius habe vielleicht diese Doktrin seinem Zeitgenossen, dem sog.

von der sog. Wiederbringung aller Dinge (*ἀποκατάστασις πάντων*) der Bedeutung des Endgerichtes, welche die Offenbarungslehre ihm vindiziert, namhaft derogieren mußte, liegt auf der Hand.<sup>1)</sup>

### 8. Die ethische Bedeutung und Verwertung der Lehre vom letzten Gerichte.

Wenn man behauptet hat, daß in der altchristlichen Zeit „die Furcht vor dem Richter das unruhige Element im Glaubensleben des Abendlandes bildete“ (Harnack), so läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß aus der Predigt unseres großen Bischofs die Posaune des Gerichtes mit gar erschütterndem Ernste wiedertönt. So sehr auch die Person des Richters das sinkende Vertrauen heben muß, so merklich drücken doch die *terrores iudicii* sozusagen der Lehre vom Gerichte bei Ambrosius den Stempel der Furcht auf. Und als Gegenstand der Furcht bildet dasselbe so recht das Gegenstück zum Dogma der christlichen Hoffnung, der (seligen) Auferstehung. Nur einige wichtigere Stellen, welche die Verwertung der Gerichtsidee für die Paränese bei Ambrosius beleuchten sollen, seien im folgenden namhaft gemacht.

Vor allem soll der Gedanke an das Gericht allein schon zur Beobachtung des Naturgesetzes anspornen: Schon aus Furcht vor dem künftigen Gerichte (*futuri iudicii metu*) sollten wir jenes natürliche Gesetz beobachten, das Gott, der Schöpfer, in die Herzen der einzelnen hineingesenkt hat . . . , das also nicht niedergeschrieben, sondern angeboren wird . . . , als dessen Zeuge unser Gewissen selbst vor Gott

---

Ambrosiaster, »der einige Jahre vor ihm geblüht habe«, entnommen.(?) Vgl. auch Petav. Theol. dogm. tom. III De Angelis, l. III, c. VIII, n. 8 sq. Huet., Origen. II, 2. XI, 25.

<sup>1)</sup> Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. Bd. 2, S. 66 behauptet (wohl zuviel): »So stark eschatologisch die gesamte Dogmatik im Orient gerichtet ist, — man kann doch nicht verkennen, daß das Herzstück der Eschatologie seit Origenes herausgebrochen ist: der Gedanke des Gerichtes.« »In den populären Vorstellungen der Orientalen«, fügt er in der Anmerkung bei, »ist er höchst lebendig geblieben.«

sich verrät in den heimlichen Gedanken, durch welche teils die Ruchlosigkeit verurteilt, teils die Unschuld verteidigt wird.<sup>1)</sup> — Aber auch zur Bewahrung des positiven, in uns hinterlegten Offenbarungsinhaltes, zur Behütung des begnadigten Gewissenszustandes soll uns der Hinblick auf die Vorgänge beim letzten Gerichte antreiben. Es gibt, erklärt der heilige Lehrer mit Berufung auf II. Kor. 3, 2 f., Tafeln des Herzens, beschrieben vom Hl. Geiste. Diese werden herabgelesen werden. Wenn du recht handelst, werden die Schriftzüge bleiben. Sieh also zu, daß du die Gnadenzeichnung des Hl. Geistes nicht auslöschest! Sieh zu, daß du sie nicht verwischest und nicht Schandtaten wie mit Tinte daraufschreibest, damit nicht der Tag des Gerichtes komme und der Richter spreche: Es sollen verlesen werden die Bücher, es sollen verlesen werden die Tafeln seiner Handlungen; damit er dir sodann nicht entgegenhalte: Ich habe die Tafeln beschrieben, warum hast du meine Gaben vernichtet und deine schimpflichen Werke daraufgeschrieben?<sup>2)</sup> — Wenn edlere Motive versagen, sollte doch wenigstens die Furcht vor dem künftigen Strafgerichte auch noch den größten Sünder vom Verbrechen zurückschrecken. Das ist, beteuert der Kirchenvater, der Zweck der Rache, mit welcher Gott der Herr droht, daß derjenige von Furcht überwältigt werde, welcher der Pietät vergessen, und daß er wisse, daß der Mörder, wenn er auch den Menschen sich zu entziehen versteht, dem Gerichte Gottes nicht entgehen kann, sondern nur zu größerer und ewiger Strafe aufbewahrt wird.<sup>3)</sup> In ähnlicher Weise hält er auch dem Ehebrecher entgegen: Du magst wohl dem Gemahle verborgen bleiben, dem weltlichen Richter entrinnen, nicht aber entrinnst du dem Richter der ganzen Welt. Er wird nur um so schwerer das Unrecht gegen den Ehegatten rächen, der sich selbst nicht Hilfe verschaffen konnte, und die Schandtat gegen ihn, der hiervon nichts wußte.<sup>4)</sup> Desgleichen sucht Ambrosius

---

<sup>1)</sup> Epist. 73 ad Irenaeum n. 3.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 52.

<sup>3)</sup> De Noe 26, 96.

<sup>4)</sup> De Abrah. I, 2, 7.

den Genußmenschen mit der Drohung des nahenden Gerichtes von seinen sinnlichen Ausschweifungen und materiellen Genüssen zurückzuhalten; denn furchtbar sei der Herr, dem kein Mächtiger und kein Reicher widerstehen könne, so daß ihn treffen werde das himmlische Gericht.<sup>1)</sup> Wie lange noch Vergnügungen? ruft deshalb der Heilige aus. Wie lange noch Schwelgereien? Es steht bevor der Tag des Gerichtes! Während du die Gnade (der Taufe) hinausschiebst, naht der Tod!<sup>2)</sup>

Aber auch in positiver Beziehung stellt Ambrosius gerade den Glauben an den künftigen Richter als das wirksamste Motiv des christlich-ehrbaren Wandels hin, indem es nichts gebe, was ein rechtschaffenes Leben mehr förderte, als unser Glaube an den künftigen Richter, dem das Verborgene nicht entgehe, den unser unehrbarer Lebenswandel beleidige, während der ehrbare ihn erfreue.<sup>3)</sup> Im einzelnen mahnt der Kirchenvater mit der ausdrücklichen Warnung vor dem künftigen Gerichte zum Gebete um Erlangung der Anteilnahme an der sog. ersten Auferstehung, durch die wir allein ohne Gericht zur Gnade kämen;<sup>4)</sup> zur unentwegten und vertrauensvollen Hingabe an Christus,<sup>5)</sup> in dessen Gegenwart wir wandeln sollen. Gleichsam unter den Augen des Richters stehend sollten wir uns vorstellen, wie all unser Handeln ans Licht gebracht werde, so daß es allen offenkundig sei.<sup>6)</sup> Das Bewußtsein einstens vor dem Gerichte des Sohnes Gottes erscheinen zu müssen soll uns antreiben zur (latreutischen) Verehrung seiner Person, um ihn als günstigen Richter für uns zu gewinnen. Nimm den Fall an, gibt Ambrosius seinem arianischen Gegner zu bedenken, daß ich mich (in der Verteidigung der Gottheit Christi) getäuscht habe, was nicht der Fall ist, würde nun Christus sich durch die Ehrung seiner Person beleidigt fühlen? (Nehmen

---

<sup>1)</sup> De Nabuthe 15, 65.

<sup>2)</sup> De Elia 22, 85.

<sup>3)</sup> De offic. ministr. I, 26, 124.

<sup>4)</sup> Enarr. in Ps. 1 n. 54.

<sup>5)</sup> De interpell. Iob et Dav. IV, 11, 31.

<sup>6)</sup> De offic. ministr. II, 19, 96.



betrachtet.<sup>1)</sup> — Endlich mahnt noch der Kirchenvater, es solle der weise Mann nicht bloß sich selbst dadurch, daß er seine eigenen Vorteile den Altären des Herrn zum Opfer bringe, bemühen das Feuer des Gerichtes nicht in sich aufzunehmen und in Furcht leben zu müssen, sondern er solle zugleich trachten auch andere demselben zu entreißen.<sup>2)</sup>

#### IV. Die Lehre von der Weltvollendung.

In seiner Erklärung zu Ps. 118, 96 bemerkt Ambrosius, daß wir nicht in allem die Bedeutung des griechischen Sprachidioms auszudrücken vermögen . . . Was griechisch mit *τέλος* bezeichnet werde, geben wir lateinisch sowohl mit „Ende“ (*finis*) als auch mit „Vollendung“ (*consummatio*) wieder; *τέλος* bezeichne somit auch das Endergebnis des Vollendungsprozesses (*consummationis finis*). Es gibt nun viele Vollendungsarten (*multae consummationes*); so redet man auch von der „Vollendung der Welt“. Sie ist nach Matth. 28, 20 gleichbedeutend mit Ende der Welt (*consummatio saeculi finis saeculi est*). In einem zweifachen Sinne kann von derselben geredet werden: in ethischem Sinne, und in diesem Falle geht sie der Auferstehung voraus (*quam sc. consummationem saeculi sequitur resurrectio sc. ad salutem*<sup>3)</sup>), sowie in physisch-endgeschichtlichem Sinne, und in diesem Falle folgt dieselbe erst der (leiblichen) Auferstehung (*post resurrectionem consummatio*). Der Vollendung der Welt schließt sich sodann nach dem Apostel das Ende an (*consummationem saeculi sequitur finis iuxta apostolum*, vgl.

---

<sup>1)</sup> De Noe 26, 100.

<sup>2)</sup> De Abrah. II, 11, 93.

<sup>3)</sup> Es ist übrigens möglich, daß der heilige Lehrer an dieser Stelle die *consummatio, quam sequitur resurrectio*, physisch vom Ende, d. i. vom Abschlusse dieser Weltzeit versteht, dem der von der Wiederkunft Christi und dem Auferstehungsereignisse eingeleitete Endzustand (*finis*) sich anschließt. Indes ist diese Interpretation weniger wahrscheinlich, da unmittelbar vorher der in Frage stehende Terminus vom Ende, d. i. von der Überwindung der Welt durch Christus verstanden wird. Vgl. auch Expos. in Luc. X, 7.





ist die erste unter den verschiedenen Weltzeiten (saecula, tempora), welche auch nach dem endlichen Untergange dieser Welt in unaufhörlicher Abfolge sich ablösen werden.<sup>1)</sup> Speziell in seiner Erklärung zu Ps. 118, 89 (,in aeternum permanet verbum tuum in caelo') macht der Heilige mit Beziehung auf eine zweite ihm vorliegende Textversion (,in saeculum permanet etc.') ausdrücklich und wiederholt auf die Singularform ,in saeculum' aufmerksam: Weil der (sichtbare) Himmel vorübergehen wird, darum spricht er (David) nicht: Es (dein Wort) bleibt die Weltzeiten fort, sondern nur die Weltzeit.<sup>2)</sup> Übrigens hat die Schrift, wenn sie stellenweise von saecula rede, damit sichtlich mehr die verschiedenen öffentlichen Berufsstellungen und -Geschäfte im Auge als irgendwelche Aufeinanderfolge von Weltzeiten.<sup>3)</sup>

Inhaltlich dient bei Ambrosius der Ausdruck „Welt“, soweit er in physischer Hinsicht verstanden wird, stets zur allgemeinen Bezeichnung für „Himmel und Erde“.<sup>4)</sup> Letztere aber bilden den Inbegriff der sichtbaren Dinge (rerum visibilium summa<sup>5)</sup> und damit nach dem häufig allegierten Ausspruche des Apostels (II. Kor. 4, 18) die Summe alles zeitlich Vergänglichen.<sup>6)</sup> Im einzelnen bildet die Erde den untersten und letzten Bestandteil der Welt (infima et postrema pars mundi<sup>7)</sup>), verhältnismäßig so klein, daß viele sie nur als einen Punkt im Vergleiche zum Himmel

<sup>1)</sup> Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

<sup>2)</sup> Ibid. n. 11.

<sup>3)</sup> Exam. I, 10, 37: (Scriptura) videtur magis diversitates statuum publicorum vel negotiorum significare quam saeculorum successiones aliquas definire. Cf. Basil. Hom., II in Hexaëm. c. 8 (M. XXIX, 52): ἡ γραφή... μᾶλλον καταστάσεων ἡμῖν καὶ πραγμάτων ποικίλων διαφοράς, ἀλλ' οὐχὶ περιγραφὰς καὶ πέρατα καὶ διαδοχὰς αἰώνων ἐκ τούτου δεικνυσθαι.

<sup>4)</sup> Cf. Exam. I, 2, 7; 3, 8; 6, 20; 8, 28. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 7.

<sup>5)</sup> Exam. I, 4, 16; II, 4, 15. Cf. Basil., Hom. I in Hexaëm. c. 5 (M. XXIX, 13).

<sup>6)</sup> Cf. Exam. I, 3, 9. De Noë 20, 72.

<sup>7)</sup> De Cain et Ab. II, 9, 31. Cf. Basil., Hom. I in Hexaëm c. 7 (M. XXIX. 20): ἡ δὲ γῆ τὸ κατώτατόν ἐστιν.



zeitlichen Anfänge der Welt, von dem er auf die Notwendigkeit ihres dereinstigen Endes schließt: denn was einen Anfang hat, hat auch ein Ende (*quae autem initium habent, et finem habent*<sup>1)</sup>). Eine Schwierigkeit kann in der Kreisförmigkeit der Welt nicht gefunden werden und darum auch kein Einwand gegen die obige Aufstellung hieraus hergeleitet werden. Denn deshalb, weil an einer Kugel weder der Anfang noch das Ende vorgezeichnet werden könne, folge nicht, daß sie überhaupt keinen Anfang und kein Ende habe. Ähnlich werde man ja auch an einem Kreise, den man mit Tinte oder Stift oder Zirkel ziehe, nach einiger Zeit kaum mehr mit Augen sehen und durch geistige Reflexion sich zum Bewußtsein bringen können, woselbst man angefangen oder aufgehört habe. Und doch sei man selbst Zeuge, daß man angefangen oder aufgehört habe. Wenn es auch den Sinnen entschwinde, die Wahrheit bleibe doch bestehen.<sup>2)</sup> — In der neutestamentlichen Offenbarungslehre findet unser Kirchenvater die Wahrheit vom dereinstigen Weltuntergange direkt ausgesprochen. Daß es ein Ende der Welt gibt, erklärt er, lehrt der Heiland selbst in seiner Frohbotschaft mit den Worten: Himmel und Erde werden vergehen (Matth. 24, 35), sowie mit der später folgenden Verheißung: Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt (*ibid.* 28, 20); ferner der Apostel, wenn er versichert, daß die Gestalt dieser Welt vorübergehe (I. Kor. 7, 31<sup>3)</sup>).

Ein weiteres Argument für seinen Satz, daß Gott Himmel und Erde nicht für ewige Dauer erschaffen, sondern vielmehr beschlossen habe, daß sie dem Ende, das eine vergängliche Natur nehmen müsse, unterworfen sei, gründet der Kirchenvater auf die Erfahrungstatsache von der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit alles Geschöpflichen.

---

<sup>1)</sup> Exam. I, 3, 10. Cf. Basil., *ibid.* c. 3 (M. XXIX, 9): *τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενα πᾶσα ἀνάγκη καὶ ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι. Εἰ ἀρχὴν ἔχει χρονικὴν, μὴ ἀμφιβάλης περὶ τοῦ τέλους.*

<sup>2)</sup> *Ibid.* Auch dieses Analogon entnimmt Ambrosius fast wörtlich dem Basilius I. c.

<sup>3)</sup> Exam. I, 3, 10.

Wie können sie, fragt er, in ihren Behauptungen die Welt gleich ewig mit Gott (*coaeternum deo mundum*) hinstellen . . . , da es doch ihrer eigenen Beurteilung nicht entgehen kann, daß ein Ding, dessen Teile dem Gesetze der Hinfälligkeit und Veränderlichkeit unterliegen, notwendig auch als Ganzes demselben Lose unterworfen ist, dem die Bestandteile unterliegen! <sup>1)</sup> An der regelmäßig wiederkehrenden Abnahme des Mondes könne der Mensch wie in einem Sinnbilde das große Geheimnis erkennen, daß es nichts von allen menschlichen Dingen und nichts von dieser ganzen Weltschöpfung (*mundana creatura*) geben könne, was nicht einstens aufgelöst würde. <sup>2)</sup> Auch den inneren, physischen Grund für die genannte Erfahrungstatsache von der Vergänglichkeit aller Weltdinge macht Ambrosius namhaft, den materiellen Charakter der Himmelssubstanz (von der Erde versteht sich derselbe von selbst), der die Auflöslichkeit und Vergänglichkeit des Himmels zur notwendigen Folge habe. Er verteidigt diesen materiellen Charakter derselben gegen den willkürlichen Versuch einiger Philosophen durch Annahme einer fünften, von den vier Grundelementen verschiedenen, nicht zusammengesetzten Substanz, aus welcher der Himmel bestehe, die Unauflöslichkeit und Unvergänglichkeit des letzteren zu begründen und findet eine derartige Annahme mit den Erfahrungstatsachen in gleicher Weise wie mit der Offenbarungslehre im Widerspruche. <sup>3)</sup> Es gibt nichts, betont er gerade mit Rücksicht auf die Himmelssubstanz, was von materieller Zusammensetzung frei und ausgenommen wäre (*nihil materialis compositionis liberum et alienum* <sup>4)</sup>). Was aber aus vergänglichen Elementen zusammengesetzt ist, folgert er anderenorts, verfällt notwendig

<sup>1)</sup> Exam. I, 3, 11. Cf. Basil., *ibid.* c. 3 (M. XXIX, 12): *μηδὲ τοσοῦτον δυνηθέντες ἐννοηθῆναι, ὅτι οὐ τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιᾶσεσιν ὑπόκειται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι.*

<sup>2)</sup> Exam. IV, 8, 31. Cf. Basil., *ibid.* hom. VI, 10 (M. XXIX, 141, 144).

<sup>3)</sup> Exam. I, 6, 23 sq. De Abrah. II, 8, 58. Auch diese Stelle ist fast wortgetreu dem Basilius entlehnt, *ibid.* hom. I, 11 (M. XXIX, 25).

<sup>4)</sup> De Abrah. I. c.

dem Auflösungsprozesse.<sup>1)</sup> Den Himmel, so charakterisiert er kurz in seinem Schreiben an Horontian den Widersinn und die Umkehrung der Wahrheit durch die Philosophie, hält man für unvergänglich, und doch geht er vorüber; den Menschen hält man für vergänglich, und doch zieht er die Unvergänglichkeit an. Die Gestalt des ersteren geht vorüber, letzterer aber steht zur Unsterblichkeit auf.<sup>2)</sup>

Auch auf anthropologischer Grundlage führt sich des Ambrosius Beweisführung über den Weltuntergang auf. Es entging ihm nicht, daß „nach der Lehre der Offenbarung die bewußtlose Schöpfung stets teilnimmt an dem jeweiligen Stande des religiös-sittlichen Verhältnisses der ganzen Menschheit zu Gott und daß dieses Verhältnis jederzeit gewissermaßen seine Resonanz und seinen letzten Reflex in der materiellen Welt hat, auf welche überströmt der Segen wie der Fluch, den der Mensch durch sein sittliches Verhalten von Gott herabzieht“.<sup>3)</sup> Propter impietatem hominum finis saeculi (est) futurus, erklärt er mit Entschiedenheit und findet schon in den Naturvorgängen beim Kreuzestode Christi den dereinstigen Untergang des Gegenwärtigen versinnbildet.<sup>4)</sup> Zum wirksamen Ausdruck bringt er (indirekt) den gleichen Gedanken in seinen Äußerungen über die auch auf das Tierreich sich erstreckende Strafandrohung Gottes vor der Sintflut (Gen. 6, 7). Er wirft nämlich die rhetorische Frage auf, ob denn auch unvernünftige Wesen sich eine Beleidigung Gottes hätten zuschulden kommen lassen, und gibt im Anschlusse hieran zu bedenken, daß dieselben eben des Menschen wegen erschaffen worden seien, woraus sich weiterhin ergeben habe, daß mit dem Untergange des Menschen, um dessentwillen sie erschaffen worden seien, auch sie selbst dem Untergange verfallen seien, weil es niemand mehr gegeben habe, der ihrer benötigt hätte.<sup>5)</sup> Dieses Kausalitätsverhältnis zwischen

<sup>1)</sup> Exam. I, 6, 23.

<sup>2)</sup> Epist. 53 ad Horontianum n. 9.

<sup>3)</sup> Atzberger, Die christliche Eschatologie n. 293, S. 371.

<sup>4)</sup> Expos. in Luc. X, 128.

<sup>5)</sup> De Noë 4, 10.









Lauf beibehalte, dann werde ich nur das Heil der Welt verzögern. Auch wir (unvernünftige Geschöpfe) sollen ja unserer Erlösung entgegenen, ich selbst soll entgegenen einem neuen Leben. Es wird nämlich, bemerkt Ambrosius hierzu, auf Grund der Wohltat des Kreuzes, durch welche alles erneuert wird, auch eine neue Sonne aufleuchten und ein neuer Himmel.<sup>1)</sup>

Die Welterneuerung schließt sonach ein zweifaches Wesensmoment in sich, in negativer Hinsicht die Befreiung der sichtbaren Schöpfung aus dem Lose der Hinfälligkeit und der Knechtschaft des Verderbens (*mutari a corruptela*), in positiver Hinsicht die Freiheit als Anteilnahme an der Freiheit der Kinder Gottes (*mutari . . . ad gratiam*). Am eingehendsten kommt der Kirchenvater hierauf in zwei Schreiben an Horontian (Epist. 34 und 35) zu sprechen, welche sozusagen eine ausführliche Exegese zur einschlägigen paulinischen Lehre (Röm. 8, 19 ff.) darstellen. Was nun zunächst das erste Moment anlangt, so ist zwar nach der Erklärung des Heiligen nicht jegliche Kreatur ausnahmslos ein der Hinfälligkeit unterworfenen Wesen. Ausgenommen hiervon sind nämlich die Engel, welche nicht über ihr eigenes Los seufzen, sondern nur „mitseufzen“ (*congemiscunt*) mit jenen Gliedern des Leibes Christi, welche noch nicht zur (definitiven) Vollendung gelangt sind.<sup>2)</sup> Von den Engeln abgesehen begreift aber die *creatura subiecta* (Röm. 8, 20) jegliches andere Geschöpf in sich, so vor allem die Menschenseele, welche wider ihren Willen, aber in Unterordnung unter den Willen Gottes in die armselige Behausung des Leibes eingeschlossen ist;<sup>3)</sup> sodann aber auch „die übrigen Geschöpfe“, welche im Lose des Menschen ihr vorbildliches Geschick haben (siehe oben). Letzteren Gedanken deutet der heilige Lehrer an, wenn er auf die Besprechung der materiellen Wertschöpfung mit den Worten überleitet: *Hoc igitur exemplo animae progrediamur ad*

---

<sup>1)</sup> De interpell. Iob et Dav. I, 5, 14.

<sup>2)</sup> Epist. 35 ad Horont. n. 1 sq.

<sup>3)</sup> Epist. 34 ad Horont. n. 3—7.



### **8. Das Ende der Menschheits- und Weltvollendung (,consummationis finis'): Gott alles in allen.**

,Consummationem saeculi sequitur finis iuxta apostolum (I. Kor. 15, 23 f.<sup>1</sup>). Ambrosius unterscheidet auch sprachlich zwischen dem Vollendungsvorgange (consummatio) und dem Vollendungszustande (consummationis ipsius finis<sup>2</sup>) oder, um die Beziehung auf die Endgeschichte noch deutlicher zu kennzeichnen, zwischen der definitiven Verwirklichung und dem definitiven Verwirklichtsein jenes Endzieles, welches der ursprüngliche Schöpfungs- und Heilswillen Gottes dem vieltausendjährigen Entwicklungsprozesse der Welt- und Menschengeschichte gesetzt hat.

Die Signatur der gleichsam aus dem Weltuntergange auftauchenden Neuschöpfung des Himmels und der Erde ist Ruhe und Verklärung. Das Ausruhen der Kreaturen wird vor allem erzielt durch Sistierung ihrer bisherigen Funktionen, die nur dem Vergänglichen (vanitas) dienten und in denen Ambrosius die servitus corruptionis derselben erblickt<sup>1</sup>). Wie sie aber sozusagen im aktiven Dienste der vanitas standen, so waren sie auch passiv derselben unterworfen durch die verschiedensten Naturvorgänge, welche immer wieder verändernd auf die jeweilige Lage der einzelnen Naturdinge wirkten und sie nicht zur Ruhe kommen ließen. So wird die Befreiung aus diesem Zustande von selbst zur Vorbedingung ihres Ausruhens. Doch lassen wir den Kirchenvater selbst zu Worte kommen. Dahin werden wir gelangen, ruft er freudig aus, woselbst keine Wolken, keine Donner, keine Blitze, kein Abendwerden, kein Sommer, kein Winter einen fortwährenden Wechsel der Zeiten verursachen werden, woselbst es keine Kälte, keinen Hagel, keine Regenschauer gibt, wo es der Dienstleistung dieser Sonne oder des Mondes oder des Sternenhimmels nicht mehr bedarf.<sup>3</sup>) An die Einstellung jeglicher organischen und vegetativen Lebensentfaltung auf

<sup>1</sup>) Sieh oben.

<sup>2</sup>) Expos. in Ps. 118 serm. 12, 45.

<sup>3</sup>) De bon. mort. 12, 53.



Die bereits mit der ersten Ankunft Christi angebrochenen letzten Zeiten bezeichnet Ambrosius als den „neuen Tag“, den „Tag Christi“, der auf den „alten Tag“, den „Menschen-tag“ gefolgt ist, nachdem letzterer vorübergegangen ist.<sup>1)</sup> Das „neue Licht“, das ihn erhellt, ist der Herr selbst. Zur vollen, ungehemmten Ausstrahlung gelangt dasselbe freilich erst mit der Neuschöpfung der Welt: *Erit mihi caelum novum et terra nova et lumen novum . . . Dominus illuminabit super populum suum.*<sup>2)</sup> Dieses „neue Licht“ bewirkt nun nicht bloß — wenn auch zunächst — die innere Gnadenerleuchtung der Geisterwelt und strahlt nicht bloß aus der Verklärungszuständigkeit der selig Auferstandenen wider, sondern übernimmt und ersetzt zugleich in unvergleichlich höherem Maße jene Funktionen, welche vor der Weltvollendung die Lichtzentren der Sternenwelt versehen hatten. In materiellem Reflexe ausstrahlend aus der Menschheit Christi, der höchsten Repräsentation der materiellen Weltschöpfung überhaupt, strömt es auf letztere über, sie in allen Teilen erfassend, durchdringend und verklärend. Keine Leuchte, auch nicht das Licht der Sonne wird dort leuchten,<sup>3)</sup> sondern allein nur die Klarheit Gottes wird aufleuchten (*sed sola dei fulgebit claritas*). Denn der Herr wird sein das Licht aller (*Dominus enim erit lux omnium*) und jenes wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, wird allen (Wesen) erstrahlen (*illud lumen verum . . . fulgebit omnibus*<sup>4)</sup>). So wird also im gewissen Sinne sogar für die materielle Weltschöpfung Gott selbst Ziel- und Ruhepunkt, in welchem ihre Entwicklungsgeschichte zum endlichen und endgültigen Abschlusse und Stillstande gelangt. Auch auf sie findet (relative) Anwendung: *Consummatio ergo saeculi finis saeculi est, finis autem omnium Christus.*<sup>5)</sup> In einem unvergleichlich höheren Sinne gilt dies freilich in Anwendung auf die vernünftige Kreatur.

<sup>1)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 18. De interpell. Iob et Dav. I, 5, 14.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 38 l. c.

<sup>3)</sup> Ibid. Cf. De interpell. Iob et Dav. I, 7, 24.

<sup>4)</sup> De bon. mort. 12, 53. Cf. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 13.

<sup>5)</sup> Expos. in Ps. 118 l. c. n. 45.

Welches ist denn nun der ‚*finis consummationis*‘ (auch ‚*plena perfectio*‘,<sup>1)</sup> ‚*perfectio consummati hominis*‘<sup>2)</sup> des Menschen im generellen Sinne, d. h. des Menschengeschlechtes? Nur das ist nämlich, wie der Kirchenvater gerade in Bezug auf die Endgeschichte hervorhebt, das „wahre Ende“, das nicht das Ende eines einzelnen, sondern aller bilden wird: *ille verus est finis, qui non unius erit finis, sed omnium*<sup>3)</sup>. Darauf ist nun mit ihm zu antworten: Die Endvollendung der (begnadigten) Menschheit als solche realisiert sich mit dem Vollzähligwerden der Annahme zu Kindern Gottes (*perfecta adoptio filiorum sc. dei*) bzw. mit dem Eintritte des sog. „zweiten Reiches“ (*secundum regnum*) Gottes oder, nach der von Ambrosius adoptierten paulinischen Lehrweise, mit der Übergabe des Reiches durch Christus an Gott und den Vater (I. Kor. 15, 24). Zur näheren Erklärung der einzelnen Punkte sei nun Folgendes vermerkt.

Den gesamten Organismus der erlösten Menschheit, d. h. die Kirche als den mystischen Leib Christi in ihrem fort und fort und mehr und mehr sich vollziehenden Übergange aus der Unvollkommenheit des Diesseits in den Vollendungszustand des Jenseits vergleicht Ambrosius mit einem Menschen, der aus dem wogenden Meere, in welchem er treibt, sich emporrafft zur Höhe des Gestades, aber noch bis zur Mitte des Leibes von der andrängenden Flut zurückgehalten wird, der darum seufzt und sich krampfhaft müht völlig zu entrinnen.<sup>4)</sup> Darum seufzen auch diejenigen, welche die Erstlinge des Geistes besitzen, indem sie auf die (vollendete) Annahme zu Kindern Gottes warten (Röm. 8, 23). Diese Annahme zu Kindern Gottes, die Erlösung des ganzen Leibes (der Kirche) tritt aber erst dann ein, wenn derselbe von Angesicht zu Angesicht schauen wird jenes göttliche und ewige Gut. Es findet allerdings eine Annahme zu Kindern in der Kirche auch dann statt, wenn der Hl. Geist ruft „Abba, Vater“, wie du lesen kannst (im

---

<sup>1)</sup> De offic. ministr. I, 48, 237.

<sup>2)</sup> Enarr. in Ps. 38 n. 16.

<sup>3)</sup> Ibid.

<sup>4)</sup> Epist. 35 ad Horontianum n. 12.

Briefe) an die Galater (4, 6). Aber vollendet wird dieselbe erst dann sein, wenn alle jene auferstehen werden in Unverweslichkeit, Ehre und Herrlichkeit, welche das Angesicht Gottes zu schauen verdienen. Denn erst dann darf sich die menschliche Kreatur in Wirklichkeit als erlöst erachten (*illa erit perfecta sc. adoptio filiorum dei, quando resurgent omnes in incorruptione, honore et gloria, qui mereantur dei faciem videre; tunc enim vere redemptam se humana iudicabit conditio.* Vgl. Röm. 8, 24.<sup>1)</sup>)

Es ist nur ein etwas veränderter Gesichtspunkt, unter dem die *plena perfectio* des Menschengeschlechtes aufgefaßt wird, wenn Ambrosius mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel (I. Kor. 15, 24) erklärt: Wenn das Reich an Gott und den Vater übergeben und alle Gewalten überwunden sein werden, nimmt die Vollendung ihren Anfang . . . Erst das ist die „volle Vollendung“.<sup>2)</sup> Dies ist dann im Unterschiede vom ersten Reiche der Himmel (*primum regnum caelorum*), welches mit der Ablegung des Leibes eintritt (oder mit der „ersten Auferstehung“ angetreten wird), das „zweite Reich“ (*secundum regnum*), das darin besteht „nach der (leiblichen) Auferstehung mit Christo zu sein“.<sup>3)</sup>

Auch nach der Übergabe dieses Reiches hört Christus nicht auf ‚*finis omnium*‘ zu sein, weil er nicht aufhört König dieses Reiches zu sein, in welchem er nur in gesteigertem Maße seine beseligende Herrschaft zur Geltung bringt: *Non deperit Christo regnum, quod tradit, sed proficit.*<sup>4)</sup> Zur näheren Ausführung hebt Ambrosius hervor, daß Christus nicht als „Sohn Gottes“ bei seinem Erscheinen auf Erden das Reich in Empfang genommen habe: Denn wie hätte er das Reich erst empfangen können, da er doch ein ewiger König ist? Es kam also der „Menschensohn“ (*Filius hominis*), um das Reich zu empfangen und hierauf wiederum zurückzukehren (vgl. Luk. 19, 12 ff.) . . . Wenn er nun als

<sup>1)</sup> Epist. 35 ad Horontianum n. 13.

<sup>2)</sup> De offic. ministr. I, 48, 237, cf. ibid. III, 2, 11. Expos. in Ps. 118 serm. 12, 46.

<sup>3)</sup> Expos. in Luc. V, 61.

<sup>4)</sup> De fid. V, 12, 150.





Noch klareres Licht verbreitet über den Sinn der „Übergabe des Reiches an den Vater“ die ‚pia subiectionis (Christi) interpretatio‘, sowie umgekehrt die vorstehende Erklärung den Schlüssel zur letzteren enthält. Wenn nämlich, erklärt Ambrosius mit den Worten des Apostels Paulus (I. Kor. 15, 28), Christus das Reich übergeben haben wird, dann wird er selbst dem unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles und in allen sei. In ausführlicher Erklärung und Begründung verbreitet sich Ambrosius in seiner Schrift „Über den Glauben“ über den Sinn dieser Stelle.<sup>1)</sup> Er weist vor allem den Versuch der Sabellianer und Marcioniten zurück das Unterworfenensein Christi als ‚subiectio per refusionem Christi in Patrem‘ darzustellen,<sup>2)</sup> sowie den Versuch der Arianer dasselbe auf eine ‚infirmetas divinitatis Filii dei‘ zu deuten.<sup>3)</sup> Er sucht ferner eingehend zu begründen, daß sich die genannte paulinische Stelle nicht etwa auf den „Sohn Gottes“, sondern vielmehr auf den „Sohn des Menschen“ beziehe. „Denn nicht etwa ist der Sohn Gottes seiner Gottheit nach unterworfen“,<sup>4)</sup> „die Unterwerfung wird vielmehr von ihm ausgesagt auf Grund der „Annahme unserer Natur“,<sup>5)</sup> also seiner Menschheit, der Seele<sup>6)</sup> und dem Leibe<sup>7)</sup> nach. Es lag nun freilich in derselben nichts Erniedrigendes; denn sie verhinderte nicht sein Königtum: cum subiceretur, regnabat.<sup>8)</sup> — Die Unterwerfung wird ferner vom Menschensohne ausgesagt, insofern er die Menschennatur als solche repräsentiert und vorbildlich Gott untertänig machte: Ad communitatem igitur beneficium transivit a specie, quia in sua carne naturam totius humanae carnis edomuit.<sup>9)</sup>

---

<sup>1)</sup> De fid. V, c. 12—16, n. 146—189.

<sup>2)</sup> Ibid. 13, 162.

<sup>3)</sup> Ibid. n. 163.

<sup>4)</sup> Ibid. 13, 154; 12, 148.

<sup>5)</sup> Ibid. 12, 172; cf. ibid. n. 171—181.

<sup>6)</sup> Ibid. 15, 186.

<sup>7)</sup> Ibid. n. 185.

<sup>8)</sup> Ibid. 14, 174.

<sup>9)</sup> Ibid. n. 176.



Kreatur ausgenommen wäre (nullam exceptam esse creaturam<sup>1)</sup>). Denn gleichwie ich selbst, solange in mir noch das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch streitet, noch nicht ganz unterworfen scheine, wenn ich auch zum Teile (ex parte) unterworfen sein mag, so teilen wir, da die Kirche der eine Leib Christi ist, Christus, solange das Menschengeschlecht geteilter Gesinnung ist. Darum ist also Christus noch nicht unterworfen, weil seine Glieder noch nicht (vollzählig) unterworfen sind. Wenn wir aber einmal nicht mehr viele (d. i. verschiedenartig gesittete) Glieder, sondern eines Geistes sein werden, dann wird auch er selbst unterworfen sein, — auf daß durch seine Unterwerfung nunmehr Gott alles und in allen sei. Gleichwie aber Christus jetzt noch nicht unterworfen ist, so ist auch das Werk des Vaters (alles und in allen zu sein) noch nicht vollendet (nondum perfectum est opus Patris<sup>2)</sup>). Mit anderen Worten: Cum Christus fuerit omnia et in omnibus, erit omnia et in omnibus deus.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> De fid. V, 15, 187.

<sup>2)</sup> Ibid. 13, 168—170.

<sup>3)</sup> Ibid. 15, 183. Cf. Epist. 30 ad Irenaeum n. 14.









# Forschungen

zur

## Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

---

Herausgegeben

von

**Dr. A. Ehrhard,**

und

**Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-  
lichen Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz).

---

— DOG —

**Sechster Band.**

**Viertes Heft:**

**Dr. Karl Adam,**

**Tertullians Kirchenbegriff.**

Eine dogmengeschichtliche Studie.

---

**Paderborn.**

**Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.**

**1907.**



# Der Kirchenbegriff Tertullians.



Eine dogmengeschichtliche Studie

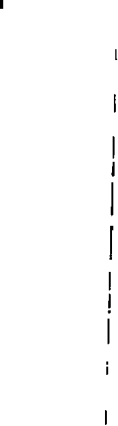
von

Dr. Karl Adam.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.  
1907.



## **Vorwort.**

Da die Wiener Ausgabe der Werke Tertullians mit dem dritten von E. Kroymann besorgten Bande noch nicht abgeschlossen ist, vielmehr wichtige, gerade für die vorliegende Arbeit bedeutsame Schriften, wie jene *de corona*, *de fuga*, *de paenitentia*, *de exhortatione castitatis*, *de monogamia*, *de virginibus velandis*, für den noch ausstehenden zweiten Band zurückgestellt sind, so mußte der Einheitlichkeit wegen die Leipziger Ausgabe von F. Oehler der Studie zugrundegelegt werden. Doch wurden die Texte der W. A., soweit möglich, sorgfältig zu Rate gezogen und mitunter auch ausdrücklich angeführt. Eine wesentliche, sinntrübende Divergenz der Texte fand sich nirgends vor.

Der Verfasser hält es für seine Pflicht, den H. H. Professoren O. Bardenhewer, A. Ehrhard und J. Schnitzer für ihre fördernden Winke bei Abfassung seiner Erstlingsarbeit den wärmsten Dank zu zollen.

München, den 28. Januar 1907.

Dr. Karl Adam.





<b>II. Die Entwicklung im Montanismus.</b>		<b>Seite</b>
§ 5.	Der Paraklet gegenüber Christus und den Aposteln . . . . .	151
§ 6.	Der Paraklet und die bischöfliche Rechtsgewalt . . . . .	157
§ 7.	Der Paraklet und die bischöfliche Lehrvermittlung . . . . .	161
§ 8.	Der Paraklet und die bischöfliche Lehrentscheidung . . . . .	163
§ 9.	Der Paraklet und der Primat . . . . .	165
§ 10.	Der Paraklet und das Gnadenleben . . . . .	168
§ 11.	Enkratitische Wertung des Werklebens . . . . .	173
§ 12.	Die neue Gemeinde der Enthaltamen . . . . .	177
§ 13.	Der Mittlungsberuf der montanistischen Gemeinde . . . . .	184
§ 14.	Das neue Subjekt der Gnadenvermittlung . . . . .	190
§ 15.	Der Inhalt des montanistischen Priestertums . . . . .	201
§ 16.	Das katholische Laienpriestertum in Theorie und Geschichte . . . . .	209
§ 17.	Die Rückwirkung der neuen Priesteridee auf den Kirchenbegriff . . . . .	213
§ 18.	Das Katholische im neuen Kirchenbegriffe . . . . .	218
	Schlußbetrachtung . . . . .	225

---

















Viper der Gnosis (*vipera venenatissima*, de bapt. c. 1 Oe. I. 619): dem hohen Sinne eines Gajus war das einfache Taufwasser gar zu plebejisch — unglaublich, daß Gott mit solch gewöhnlichem Dinge ohne Pomp und besonderen Aufwand das Ewige verknüpft (de bapt. c. 2 Oe. I. 620).

Ein überwundener Standpunkt war solch gnostisches Kindergefasel dem starken Glaubenssensor aus Asien, Praxeas. Aus dem wirren gnostischen Göttergewoge flüchtet er sich zum Fels der göttlichen Einheit. Gott ist eins, die Trinität darum nichtig — der Vater ist Sohn und Hl. Geist. Er „kreuzigt also Gott — Vater“ (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654). —

Man sieht, es raschelt vernehmlich um die Kirchenmauern Karthagos — die vielköpfige Hydra der Irrlehre hebt begehrlieh ihr Haupt. Und dies Begehren blieb ihr nicht ungestillt. Ihre Opfer waren außer philosophischen Fantasten viele einfältige Alltagsgläubige, die sich nie aus dem bloßen Probabilitätsglauben zu tieferer Glaubensüberzeugung durchgerungen hatten.<sup>1)</sup> So erstanden selbst gnostische Kirchen mit eigenem Bischof und Priester, Diakon und Lektor (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39). Freilich waren diese Ämter so wandelbar wie das Angesicht der Gnosis selbst. Verstanden sich ja selbst häretische Weiber auf Lehre und Disput, Teufelsbann und Heilung (a. a. O.). Manche Gnostiker entschiedeneren Sinnes hielten darum solche Kircheneinrichtung lieber für veralteten Luxus, „ohne Kirche, ohne Mutter und Heimat irrten sie wie Verbannte umher“ (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 41). Was sie zusammenhielt, war allein ihr Protest.<sup>2)</sup>

Nicht beneidenswert war darum gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Lage der karthagischen Kirche: durch die

---

<sup>1)</sup> qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentam probabilem fidem per imperitiam portant (de bapt. c. 1 Oe. I. 619); dormientibus multis in simplicitate doctrinae (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

<sup>2)</sup> schisma est enim unitas ipsa (de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 40); nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent, l. c. c. 41 Oe. II. 39.













Christentum erwärmt, entzündet hatte,<sup>1)</sup> da besaß sein Auge nur mehr für das Reinste, Vollkommenste willige Empfindung. „Il allait“, bemerkt treffend Monceaux (a. a. O. S. 190) „d' instinct à tout ce qui est iuste et généreux.“ Dieses hohe Streben verklärt seine ganze Persönlichkeit und macht uns auch alle Schroffheit seines gewalttätigen Charakters verzeihlich, weil erklärlich. Die ganze, gewaltige Selbstkraft des Tertullian arbeitete nicht für sich, sondern ausschließlich für ihren Schöpfer.

Eben diese unbeschränkte Hingabe an das Göttliche bestimmte auch seinen herrischen Charakter zur willigen Unterwerfung unter die göttliche Autorität, wie sie ihm von außen in der Kirchenlehre entgegentrat. Für seinen unabhängigen Charakter mochte das kein geringes Opfer sein, aber sein mystischer, hingebender Sinn überwand diese Krise. Zeitlebens blieb Tertullian ein dogmatischer Christ, zeitlebens suchte und fand sein unruhiges Inneres in den Autoritäten der Disziplin, Schrift und Naturvernunft den festen Stütz- und Richtpunkt aller Selbstentwicklung. Auch als sein subjektives Drängen sich gegen solche objektive Normen aufbäumte, bewahrte er die angeborene Scheu vor dem übernatürlich Tatsächlichen und suchte mit ängstlichem Bemühen die neuen Ideen wiederum durch Tatsächliches, durch die geschehene Geistesoffenbarung zu legitimieren.<sup>2)</sup>

Eng verwandt mit diesem an die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung sich hingebenden dogmatischen ist sein allenthalben zutage tretender realistischer Sinn. Sein kraftvoller, lebensstrotzender Wille sucht überall nur Greifbares, Vorhandenes, schlechthin Körperliches. — Das rein

---

<sup>1)</sup> quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus, et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit veritatem, et ipse statim sequitur (ad Scap. c. 5 Oe. I. 550; vgl. apol. c. 27 Oe. I. 228; c. 50 Oe. I. 298; de idol. c. 14 Oe. I. 91).

<sup>2)</sup> Monceaux a. a. O. S. 185 ist darum zum mindesten ungenau, wenn er des T. Glauben an den Paraklet aus dessen Unabhängigkeitsgefühl erklärt. Das Unabhängigkeitsgefühl hat T. zu selbständiger Lehrentwicklung getrieben; zur Beschränkung dieser Entwicklung aber, d. h. zum Glauben an den Paraklet bestimmte ihn lediglich sein Dogmatismus.

Geistige galt ihm als bloßes Gedankending (inane ~~et~~ vacuum) ohne weitere Realität (vox et sonus oris, adv. Prax. c. 7 Oe. II. 661). Gott hat darum ebenso „Leiblichkeit“ (adv. Marc. I. II. c. 16 Oe. II. 103), wie der Geist (adv. Prax. c. 7 Oe. II. 660) und die Seele (de anima c. 8 Oe. II. 567). Gewiß hat die stoische Schule diesen Realismus so schreiend ausgeprägt,<sup>1)</sup> aber wurzelhaft war er von Anfang an vorhanden in seiner ganzen Naturveranlagung. Wir werden im Laufe der Abhandlung finden, welche spezifische Färbung dadurch sein Kirchenbegriff erhält.

In ziemlich scharfen Umrissen tritt uns so das Bild des karthagischen Kirchenreformators entgegen. Glühend wie die Sonne des Südens, stürmisch trotzig wie die Meereswogen, die an die Felsen Zeugitaniens donnern, mystisch verklärt wie der träumerische Abendhimmel seiner Heimat steht Tertullian vor uns, eine Welt voll Kraft und Feuer und Hingabe lebt in ihm. Ist es zu verwundern, wenn diese Welt sich machtvoll einbaut in die karthagische Christengemeinde, ja wenn sie wie mit Zaubergewalt viele hochveranlagte Geister in ihren Bannkreis zieht und für immer darin zu fesseln weiß? Nicht die Schlechtesten waren es, die ihm bis zuletzt anhängen, und denen des Meisters Name mehr galt als der von den Apostelschülern in Karthago und Rom . . . Aber nicht bloß sie. Auch der konservative Mensch, dessen Augen in manchem klarer sehen, weil nicht so umflort von mystischem Dunkel, mußte in Tertullian trotz allem den starken Hort der Kirche, den erleuchteten Lehrer ihrer Wahrheit, den tiefensten Reformator ihrer Sitte, wenn nicht lieben, so doch bewundern.

In der Tat. Trotzdem er so bitter wie keiner die Großkirche befehdet, brachte sie ihm doch achtungsvolle Liebe entgegen, und wie Cyprian, der nachmalige große Bischof von Karthago, täglich nach seinem Lehrworte verlangte<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians, Halle a. S. 1890, S. 19; sowie unsere späteren Ausführungen.

<sup>2)</sup> »Da magistrum« war die stereotype Redensart, mit der er nach der Lektüre T.s griff (Hieron. de vir. illustr. 53).

und seinen Spuren nachging,<sup>1)</sup> so nährte sich auch Laktantius an seinem Geistesbrote, wenn es auch sein wählerischer Sinn gar trocken und grobkörnig fand (Institut. V, 1, 23).

Pacian, der scharfe Kritiker Novatians, findet keine bessere Waffe, als die Tertullian selbst geschmiedet (vgl. ep. ad Sympron. I mit de paenitentia). Auch Hieronymus verschmäht es nicht, seine Schriften überreich zu zitieren: sein Kennerauge bewundert ihren Gehalt, tadelt nur die Hülle.<sup>2)</sup> Sein eigener großer Landsmann Augustin erbt seinen Geist, freilich ohne dessen Ecken und Exzentrizitäten.<sup>3)</sup> Bitter, daß gerade er sich berufen fühlt, Tertullian offen zu den Ketzern zu zählen (de haeres. ad Quodvultdeum c. 86). Doch erst das Edikt des Gelasius (VI, 41 bei Credner, Zur Geschichte des Kanons, S. 221) bestätigte das augustinische Femgericht. Für lange Zeit ward dadurch der Siegeslauf der Schriften Tertullians gehemmt, nicht aber seiner Gedanken. Sein Geist lebt fort in der kirchlichen Lehrentwicklung. Was er gedacht und geschaffen; nicht minder was er geirrt und verdorben, kehrt späterhin in unendlich mannigfachen Formen wieder: sein Werdegang bietet füglich den Grundriß für die gesamte christliche Religionsgeschichte.

Die Bedeutung des Tertullian für die Gesamtkirche überhaupt wie für die karthagische Kirche im besonderen ist sonach unbestritten. Mit Liebe und Verständnis hat man diese Bedeutung bereits spezifiziert;<sup>4)</sup> auch die Wurzeln seiner starken Kraft hat man vielfach bloßgelegt und auf Grund dieser Vorarbeiten das historische Bild des Tertullian

---

<sup>1)</sup> Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I., Leipzig 1893, S. 680 ff. Ders., Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1895, S. 561 ff.

<sup>2)</sup> creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo (ep. 58, 10).

<sup>3)</sup> Vgl. Ph. Schaff, Tertullian, Realenzyklopädie für prot. Theologie, 2. Aufl., Bd. 15, S. 346.

<sup>4)</sup> S. das Verzeichnis der Spezialarbeiten bei O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1901, S. 157 ff.; A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur etc., Freiburg 1900, S. 428 ff.









Tertullian in unmittelbare Nähe. In proximo est adventus domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis (de spect. c. 30 Oe I. 61). In den zur Zeit lebenden Christen stirbt die Welt ab, geistig wie leiblich.<sup>1)</sup> So wird das Furchtprinzip zum absolut nötigen. „Aus Furcht vor dem angekündigten Gerichte werfen wir uns unserer Glaubens- und Sittenlehre in die Arme!“ ruft er wie eine Art Glaubensbekenntnis den Ungläubigen entgegen (de test. an. c. 2 Oe. I. 403) Unter dem dräuenden Zeichen der baldigen Wiederkunft Christi lebt und webt der wahre Christ: „Betrachte den Lauf der Welt, zähle die flüchtig dahineilenden Stunden und Zeiten, erwarte den Wendepunkt der Vollen- dung!“ (de spect. c. 29 Oe. I. 61). „Unter den Waffen stehend bewachen die Christen die Fahne ihres Feldherrn und warten betend auf das Signal des Engels“ (de or. c. 29 Oe. I. 584). Schon mit dem Falle des Römerreiches wird dieses schreckliche Weltende hereinbrechen. Darum ist es gut, für die Fortdauer Roms zu beten, um einen Aufschub der Bedrängnisse zu erlangen.<sup>2)</sup>

Doch ist die demnächstige Wiederkunft des Herrn für die wahren Christen auch gar tröstlich, weil sie die harte Dienstzeit beenden und die harrenden Seelen der Märtyrer, die unter dem Altare mit Unwillen zum Herrn schreien, gegen die Heiden rächen wird.<sup>3)</sup> Unter diesem Gesichtspunkte wird dem echten Christen die heilsame Furcht zur beseligenden Hoffnung.

---

<sup>1)</sup> nos sumus, in quos decurrerunt fines saeculorum. Nos destinati a deo ante mundum in extimatione temporali (de cult. f. l. II. c. 9 Oe. I. 728).

<sup>2)</sup> est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, et iam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas com- minantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diurnitati favemus (apol. c. 32 Oe. I. 236).

<sup>3)</sup> optam maturius regnare et non diutius servire . . . clamant ad Dominum invidia animae martyrum sub altari: quonam usque non ul- cisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae (de or. c. 5 Oe. I. 560).



des Weltgerichtes beurteilt er die ganze Heilsordnung und die darin Eingeschlossenen, Christentum und Christen. Die Kirche, deren Bischöfe und Priester, die Gläubigen, die Glaubenslehre wie die Sittenzucht, nicht zuletzt die Sakramente, vor allem die Buße, — sie haben Bestimmung und Wert lediglich in der größtmöglichen Hinordnung, in der bestmöglichen Vorbereitung auf das in Aussicht stehende Weltende. — Weil so sein ganzes Christentum durchweg den Stempel der baldigen Weltkatastrophe trägt, hat es notwendig das Gepräge des Harrenden, Unruhigen und Unfertigen. Es erscheint ihm fast nur als ein Übergangsstadium. Der Gedanke einer Kirche im Sinne eines langwährenden Gottesreiches auf Erden, welches das jenseitige ewige Gottesreich sichtbarlich zur Erscheinung bringen soll, ist ihm von vornherein fremd!

Darum ist es von Anfang an erklärlich, wenn Tertullian für eine stabile Kirchenorganisation, für ein Kirchenamt nie ein volles Verständnis hatte. Eine derartige Kirchenverfassung hätte ja einen langen Bestand der christlichen Weltzeit zur Voraussetzung gehabt und damit sein oberstes Prinzip umgestoßen. Andererseits ist es auch wieder von Anfang an verständlich, wenn Tertullian stets die Heiligkeit der Kirchenglieder so sehr betont, wenn er sie zuletzt selbst als das Wesenskonstitutiv der Kirche gefaßt wissen will: das baldige Weltende mit seinem ohne Ansehen der Person urteilenden Weltgerichte schien ihm ausschließlich eine solche Heiligkeit des Subjektes zu fordern.

Doch stand Tertullian noch zu sehr unter dem Banne der traditionellen Kirchenauffassung, als daß er sich so schnell hätte davon loswinden können. Gerade seine erste Periode zeigt, wie mächtig ihn — trotz seiner gegensätzlichen Grundanschauung — der herrschende Kirchenbegriff beeinflusste. Erst allmählich wurde er sich dieser seiner Unkonsequenz bewußt, aber nie hat er vollständig mit den übernommenen Vorstellungen zu brechen vermocht.

Untersuchen wir im folgenden die Grundlage seines Kirchenbegriffes: die kirchliche Lehranstalt.



schulen<sup>1)</sup> oder mit häretischen Zirkeln (*doctrinae hominum et daemoniorum*, *de praescr. haer.* c. 7 *Oe.* II. 8; *de bapt.* c. 15 *Oe.* I. 634; *apol.* c. 47 *Oe.* I. 289); oder er bezeichnet sie als „Lehranstalt“ (*institutio*, *apol.* c. 21 *Oe.* I. 196; *institutum*, *apol.* c. 47 *Oe.* I. 287; *de praescr. haer.* c. 9 *Oe.* II. 11). Die Häresien sind ihm mit Vorzug Lehrgenossenschaften.<sup>2)</sup> Ihre Aufstellungen verwirft er als *doctrinarum perversitas* (*de praescr. haer.* c. 4 *Oe.* II. 6),

bestimmenden, regelnden Norm sowohl für die theoretische Vernunft (z. B. *sine d. rationis interpretari*, *de praescr. haer.* c. 9 *Oe.* II. 12; *de res. carn.* c. 26 *Oe.* II. 500), wie für die praktische (*apol.* c. 7 *Oe.* I. 137; *de praescr. haer.* c. 44 *Oe.* II. 42; *adv. Val.* c. 1 *Oe.* II. 381). In abgeleiteter Bedeutung steht *d.* für die Praxis selbst, zumal in den montanistischen Schriften, also in unserem Sinne für praktische Lehranschauung, Lehrrichtung, Schule, Lehrverband (siehe S. 49 f.).

<sup>1)</sup> *quis nunc medullam scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola? quos et sibi discipulos dominus adoptavit omnia utique edocendos, et nobis magistros ordinavit omnia utique docturos* (*Scorp.* c. 12 *Oe.* I. 527).

<sup>2)</sup> So nach seiner eigenen Begriffsbestimmung: ... *sed et in omni paena epistola de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat. Quarum opera sunt adulterae doctrinae, haereses dictae graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur* (*de praescr. haer.* c. 6 *Oe.* II. 7 sq). — Mit Unrecht behauptet demnach K. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften, Köln 1882, Bd. II, S. 9, nicht die Lehre, sondern die Organisation sei nach dem Sprachgebrauche des T. das Primäre der Häresien. Allerdings scheint der Autor an der oben angezogenen Stelle zwischen Häresie und Irrlehre zu unterscheiden, indem er letztere die *opera* der ersten nennt. Allein es ist nicht zu vergessen, daß er hier »Häresie« in rein subjektivistischen Sinne verstanden wissen will »ex interpretatione electionis«, d. i. als individuelle Sonderbestrebung, als persönliche Forschungswillkür. Ihr Produkt sind freilich »opera«, allein nicht im Gegensatze des Lehrinhaltes zur Lehrgemeinde, sondern des Forschungsprinzipes (Lehrgrundes) zur Einzellehre. Nie ist ihm deshalb »haeresis« Gegensatz zu »ecclesia«, sondern allein zu »fides«. Vgl. in *haeresim fidem demutant* (*de praescr. haer.* c. 4 *Oe.* II. 6). Häretiker sind nicht die, welche außerhalb der Kirche, sondern außerhalb der Glaubensregel stehen (*de praescr. haer.* c. 37 *Oe.* II. 35; *de bapt.* c. 15 *Oe.* I. 634). Die Häresiarchen nennt er *pseudophrophetae*, *pseudoapostoli*, *adulteri evangelizatores*, *antichristi*, also stets mit Bezug auf die Fälschung der Lehre. Zudem bezeichnet er auch jene Lehrirrungen als »Häresien«, denen der genossenschaftliche Charakter gänzlich fehlt (*de praescr. haer.* c. 43 *Oe.* II. 41).



vorgeschrieben ist, darf ich an den Häretikern nicht anerkennen, weil sie nicht denselben Gott haben und auch nicht einen Christus d. h. den nämlichen und darum auch nicht eine Taufe, weil nicht die nämliche. Da sie letztere nicht auf die richtige Weise haben, so haben sie dieselbe offenbar gar nicht, und was man gar nicht hat, kann nicht gezählt werden.<sup>1)</sup> Die Finsternis der Irrlehre vernichtet alle Möglichkeit, zum wahren Lichte zu kommen,<sup>2)</sup> und darum stellen sich die Anhänger einer falschen Lehre eben durch ihr häretisches Bekenntnis außerhalb des Christentums. Es gilt ihm als Grundsatz: „Wenn sie Häretiker sind, können sie keine Christen sein, da sie die Lehren, welchen sie nach eigener Wahl anhangen und weshalb sie sich den Namen Häretiker gefallen lassen, nicht von Christus erhalten haben.“<sup>3)</sup> Das Christentum ist demnach vor allem Lehre, die Kirche eine Lehrgemeinde.

### § 3. Die Kirchenlehre in ihrer Bedeutung für die Lehrvermittlung.

Es fragt sich nunmehr, wer ist Subjekt der christlichen Lehre? Steht bei Tertullian jedem einzelnen Gläubigen ein Lehrrecht bzw. eine Lehrgewalt zu oder nur der Gesamtheit? und wenn letzteres: durch welche Organe übt die Gesamtheit ihre Lehrgewalt aus?

Es hieße, Eulen nach Athen tragen, wollte man den Nachweis führen, daß Tertullian mit vollster Entschiedenheit das Lehrrecht des Individuums als solchen zurückgewiesen hat. Seine ganze klassische Schrift *de praescriptione hae-*

<sup>1)</sup> non debeo in illis sc. haereticis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, i. e. idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur (de bapt. c. 15 Oe. I. 634).

<sup>2)</sup> nemo inde instrui potest, unde destruitur, nemo ab eo illuminatur, quo contenebratur (de praescr. haer. c. 12 Oe. II. 14).

<sup>3)</sup> de praescr. haer. c. 37 Oe. II. 35; ähnlich de praescr. haer. c. 16 Oe. II. 17: haereticus . . . non est christianus; s. Kellner a. a. O. II, S. 33.





Kirchenlehre zu klarem, präzisiertem Ausdruck. — Tertullian hat uns drei solcher Regeln übermittelt.<sup>1)</sup> Das ursprüngliche und offiziell kirchliche Formular scheint das der Schleierschrift zu sein (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883); das der Verjährungsschrift (de praesc. haer. c. 13 Oe. II. 14) trägt antignostische, das der Streitschrift gegen Praxeas antimonarchianische und montanistische Färbung (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 654; s. S. 37 ff.).

Das Autoritätsprinzip des Tertullian stellt sich nach dem Gesagten in erster Linie als Notwehr gegen den Subjektivismus dar, keineswegs aber als Notbehelf. Den Gedanken von der kirchlichen Lehrgewalt hat Tertullian mit Irenäus nicht etwa als ein neues Moment in das christliche Bewußtsein erst hineingetragen, sondern umgekehrt aus ihm entnommen und zur wissenschaftlichen Erkenntnis gebracht. Von dem „Apostel- und Propheten-Wort“ der Didache und der „Väterlehre“ des Diognet an bis zum „Kirchlichen Kanon“ des Klemens von Alexandrien ist dieser Gedanke lebendig, wenn er auch begreiflicherweise bis dahin keine systematische Begründung gefunden hatte.<sup>2)</sup> Eben damit, daß das Christentum sich von Anfang an nicht bloß als vages Kindesbewußtsein äußerte, lediglich als ein neues heiliges Leben und eine sichere Hoffnung, beides ruhend auf der Buße zu Gott und dem Glauben an Jesus Christus und bewirkt durch den Hl. Geist,<sup>3)</sup> sondern auch als Quelle und Besitz der Wahrheit aufgefaßt war, ergab sich notwendig

---

<sup>1)</sup> Ein Grundriß dieser Glaubensregel findet sich schon apol. c. 18 Oe. I. 184.

<sup>2)</sup> Vgl. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897.

<sup>3)</sup> So A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg i. B. 1886, I. S. 299. Hierzu bemerkt A. Loisy, Evangelium und Kirche, Übersetzung nach der zweiten Auflage, München 1904, S. 122: »Die Arbeit des christlichen Gedankens vom hl. Paulus ab wird damit in Bausch und Bogen verurteilt, da ihr Gegenstand zum überwiegenden Teile in etwas anderem besteht, als in der väterlichen Güte Gottes. Das jahrhundertelange Bestreben, die Wahrheit des Evangeliums zu definieren, wäre demnach vollständig vergeblich und dem Evangelium selbst, dessen Erklärung bezweckt ist, fremd . . .«



eine Überlieferung separater Geheimlehren, sondern die unverfälschte Weitergabe der Apostellehre durch die Kirche (*eiusdem sacramenti una traditio, de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19*) mit anderen Worten, das Kirchenbewußtsein von der Offenbarung, der lebendige Offenbarungsgedanke.

Mit Unrecht stellt man daher seine Traditionslehre jener der Gnostiker und Judenchristen parallel (Ritschl a. a. O. S. 377 ff.). Beide Anschauungskreise sind wesentlich nach Inhalt und Form verschieden, nach Inhalt — weil die gnostischen Systeme vor allem Geheimlehren und zwar solche, die mit der Heiligen Schrift geradezu in Widerspruch standen, zum Gegenstande hatten;<sup>1)</sup> auch nach Form, weil das bestimmende Element der gnostischen Tradition, d. i. ihr Fortpflanzungsmedium, nicht im fortlebenden Kirchenbewußtsein und dessen Organen gefunden ward, sondern in Privatpersonen oft zweifelhaftesten Charakters.<sup>2)</sup>

Diese Stelle wurde fälschlich in dem Sinne gedeutet, als ob hier T. die absolute Suffizienz der Heiligen Schrift behauptete. Doch spricht der Wortlaut nicht von einer absoluten, sondern nur relativen Fülle, sc. »qua mihi et factorem manifestat et facta«. Hermogenes behauptet eine ewige Materie — dem gegenüber bemerkt T., der Schöpfungsbericht hätte eine solche Materie nicht verschwiegen, wäre sie vorhanden gewesen, da er ja auch alles Übrige ausführlich klarlegt. — Obige Deutung würde übrigens auch gegen die Grundanschauung des Autors peinlich verstoßen. Ausdrücklich nennt er in den Schauspielen (*de spect. c. 3 Oe. I. 22*) jenen Glauben, der für alles schriftmäßigen Beleg verlangt, einen »allzu buchstäblichen und grüblerischen Glauben«. Ausdrücklich behauptet er von den Aposteln, sie hätten »sowohl durch das lebendige Wort . . . als auch nachher noch durch Briefe« das Evangelium verkündet (*de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19*; vgl. *fides tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum, c. 14 Oe. II. 15*); *non ad scripturas provocandum est (c. 19 Oe. II. 18)*; *scripturas sic esse ex Dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam oportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possunt (c. 39 Oe. II. 37*; ebenso *de res. carn. c. 3 Oe. II. 472*; *c. 63 Oe. II. 551*).

<sup>1)</sup> Karpokrates beruft sich auf Geheimlehren Christi (*Iren. adv. haer. I. 25, 5*); nicht anders die Ophiten *l. c. I. 30, 14*. Jakobus, der Bruder des Herrn, offenbart angeblich die Geheimlehren der Mutter Gottes (*Hipp. V. 7*; vgl. *de praescr. haer. c. 26 Oe. II. 24 sq.*).

<sup>2)</sup> Basilides führt seine Lehre auf Glaukias, den Hermeneuten des Petrus zurück (*Clem. Alex. Strom. VII, 17. 106*); Valentin auf Theudas, einen Gefährten des Paulus (*a. a. O. VII, 17. 108*).



Statim igitur apostoli . . . primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cotidie mutantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19). — Tertullian baut diese Gedankenreihe auf das goldene Prinzip auf, das sich durch viele seiner Schriften verfolgen läßt: *potiora sunt priora quam postera*.<sup>1)</sup>

Man sieht, eine bevorzugte Stellung in der Lehrverkündigung genießen die Apostelkirchen. Sie sind nicht bloß die „Mütter der Lehre“ (*ecclesiae apostolicae matrices et originales*, de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19), insofern die anderen Kirchen von ihnen die Glaubensregel entnehmen. Ihre Lehre gilt auch als untrügliche Norm der wahren Apostellehre,<sup>2)</sup> so zwar, daß sich mit gutem Grunde die Gesamtkirche apostolisch nennen kann, weil und insoweit sie ihre Predigt aus den Apostelkirchen bezogen hat.<sup>3)</sup>

Eben weil von den Aposteln gegründet, sind die Apostelkirchen mit einem höheren Glanze der Lehrsicherheit umgeben als alle übrigen. An und für sich verhilft diese

---

<sup>1)</sup> Vgl. de test. an. c. 5 Oe. I. 410; apol. c. 47 Oe. I. 289; adv. Marc. l. I c. 21 Oe. II. 71; l. III c. 1 Oe. II. 122; l. IV c. 5 Oe. II. 165 etc. — Für das Gebiet der Disziplin freilich gilt ihm der umgekehrte Grundsatz: *in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent* (de bapt. c. 13 Oe. I. 632).

<sup>2)</sup> *quid autem praedicaverint sc. Apostoli . . . et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod aiunt, voce quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis matricibus et originalibus fidei conspiraret, veritati deputandum, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit* (de praescr. haer. c. 21 Oe. II. 19).

<sup>3)</sup> *Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae* (de praescr. haer. c. 20 Oe. II. 19).



Bischofsreihe, dogmatisch ein persönliches Charisma des Bischofs voraus.<sup>1)</sup> Sollte darum die Lehrgewißheit der Gesamtkirche gesichert sein, so war für den Beweis eine weitere Basis notwendig: nicht bloß die zeitliche, sondern zumal die räumliche Kontinuität mußte einbezogen werden.

Der scharfe Geist eines Tertullian erkannte diesen Mangel; darum fügte er dem von ihm übernommenen Beweisgang des Irenäus immer die zweite empirische Methode bei: apostolisch ist nicht bloß, was durch eine fortlaufende Bischofskette vermittelt ward, sondern auch, was überall als gemeinsame Lehre sich erwiesen hat. Nicht bloß die einzelnen Kirchen, sondern die Kirche tritt hier in das Beweisglied.

Irenäus hat diese notwendige Ergänzung seines Beweisganges schon angedeutet, wenn er sagt,<sup>2)</sup> die wahre Gnosis bestehe in der Verbindung der apostolischen Lehre mit der gesamten apostolischen Kirchenverfassung, aber indem er dann diese letztere auffaßt *secundum successiones episcoporum*, schränkt er sie auf die rein zeitliche Kontinuität ein und trennt dadurch den Gesamtbau der Kirche von den einzelnen Kirchen.

Aber auch der empirische Beweisgang des Tertullian zeitigt noch keine absolute Gewißheit, es fehlt ihm die dogmatische Hinterlage: die Gewißheitsverbürgung durch den Hl. Geist. Es ist auffallend, daß Tertullian dieses Moment scheinbar so wenig betont hat. Während nach Irenäus (*adv. haer.* III, 24, 1) der Geist Gottes in der Kirche hinterlegt ist, den Glauben stetig verjüngt, also die äußerste Lehrgewißheit sichert, erwähnt Tertullian den Hl. Geist nur

---

<sup>1)</sup> Schanz, *Der Begriff der Kirche*, Theol. Quartalschrift, 75. Jahrg., Tübingen 1893, S. 566 f. bestreitet eine solche Auffassung des Irenäus und behauptet dessen »Charisma« nur für die Gesamtheit der Bischöfe. Allein der Wortlaut sowie der ganze historisch-genetische Beweisgang des Irenäus steht dem entgegen. Einen räumlichen Zusammenhang der Lehre hat Irenäus wohl gekannt, aber nur der zeitliche war ihm Beweisglied und führte ihn zur Bestimmung des Charisma: *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum . . . acceperunt* (*adv. haer.* IV, 26).

<sup>2)</sup> *adv. haer.* IV, 33, 8; vgl. I, 10, 2.



so im Vorübergehen in Form einer rhetorischen Konzession: „Gut, nehmen wir an . . . der Hl. Geist habe sich um keine Kirche bekümmert, um sie in die Wahrheit einzuführen. Obwohl dazu gesendet von Christus und dazu erbeten vom Vater, um der Lehrer der Wahrheit zu sein (Joh. 15, 26) — habe er sein Amt als Gutsverwalter Gottes, als Stellvertreter Christi vernachlässigt und einige Kirchen mitunter anders verstehen, anders glauben lassen, als er selbst durch die Apostel zu predigen pflegte“ (de praescr. haer. c. 28 Oe. II. 25). — Jedoch, diese nur scheinbar hingeworfene Bemerkung birgt in den Augen des Tertullian einen ungeheueren Inhalt. Es ist ja so seine Art, den eigentlichen Stoß in unschuldigen Floskeln zu führen, weil er eben dadurch zu wirken weiß. Die Überzeugung von der erleuchtenden Tätigkeit des Hl. Geistes in der Kirche durchdringt gerade ihn auf das tiefste. Selbst der interesselosen Heidenwelt gegenüber preist er begeisterten Wortes den „Geist der Heiligkeit“, „welchen die Christenbrüder eingesogen“ — im Dunkel der Unwissenheit hat er sie mit dem Lichte der Wahrheit überrascht.<sup>1)</sup> Der Hl. Geist ist ihm der Stellvertreter des lehrenden Christus, darum redet er von einer *vicaria vis S. S.*, *qui credentes agit* (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14). Seine Aufnahme und Weihe macht aus dem Christenherzen einen Gottestempel (de cult. fem. I. II c. 1 Oe. I. 714), macht fröhlich und frei (ad mart. c. 3 Oe. I. 10).

Tertullian hatte also — und seine spätere Entwicklung zeigt dies zur Evidenz — von Anfang an ein volles Verständnis für die Geisteswirksamkeit in der Kirche. Mit allem Grunde dürfen wir darum annehmen, daß er in ihr die letzte, höchste Garantie aller Kirchenlehre von jeher erblickt hat. Gerade wegen dieses gottverbürgten Lehrtums erscheint ihm die Kirche als reine fleckenlose Jungfrau, die erst durch die Irrlehre geschändet wird (quid ergo

<sup>1)</sup> at quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberint sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverint veritatis (apol. c. 39 Oe. I. 261).

dicent qui illam stupraverint adulterio haeretico virginem traditam a Christo (de praescr. haer. c. 44 Oe. II. 42). Wenn er sich in seinen Streitschriften weniger darauf bezog, so erklärt es sich nicht zuletzt daraus, daß er es eben mit Gnostikern zu tun hatte, die den Hl. Geist ebenfalls für sich beanspruchten.<sup>1)</sup> Er sah sich darum notwendig weniger auf theologische als auf philosophische Argumente, d. i. die historisch-empirische Beweisform hingedrängt.

Fassen wir das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zusammen: Die Erscheinungsform der kirchlichen Lehrautorität findet Tertullian zunächst in der Glaubensregel der apostolischen Kirchen, in tieferem Grunde im Zusammenklänge der Gesamtkirchenlehre, d. h. in der Glaubensregel der vom Hl. Geist geleiteten Kirchen schlechthin. — Für die gewöhnlichen Glaubensdispute seiner Zeit, die weniger in spekulativer Verdeutung der Dogmen als in Bekämpfung der Grundlagen des Christentums sich ergingen, konnte das genügen: die fundamentalen Wahrheiten von dem einen Gott des Alten und Neuen Bundes, von dem wahrhaft fleischgewordenen Christus, von der allgemeinen leiblichen Auferstehung, von der Geschöpflichkeit alles Seins wurden auch durch die gewöhnlichen Formeln genügend gegen die Gnostiker erhärtet und geschützt.<sup>2)</sup>

#### § 4. Die Kirchenlehre und die Lehrentscheidung.

Wie nun aber, wenn schwierigere Fälle am Horizonte des kirchlichen Lehrgebietes auftauchten, solche zumal, für

---

<sup>1)</sup> Vgl. das »energema« der gnostischen Jungfrau Philumene (de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 28): in alteram feminam impegit (scil. Apelles), illam virginem Philumenen, . . . postea vero immane prostibulum et ipsam, cuius energemate circumventus, quae ab ea didicit, Phanerozeis scripsit.

<sup>2)</sup> quamquam etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant scil. apostoli, non tamen ea fuisse credendum est quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi quam catholice in medium proferebant, ut alium deum in ecclesia dicerent, alium in hospitio, aliam christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto, aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos, cum ipsi obsecrarent in epistulis suis, ut id ipsum et unum loquerentur omnes, et non essent schismata et dissensiones in ecclesia . . . (de praescr. haer. c. 26 Oe. II. 24).



man aber dennoch weiter forschen, so nur innerhalb des Rahmens der Glaubensregel (*manente forma eius, de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15*). Sie ist die höchste Autorität, weil der bündige Ausdruck der Lehre Christi und der Apostel, und eine weitere dogmatische Autorität gibt es nicht mehr. *Fides in regula posita est (de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15)*. Fragen, die sich nicht an der Glaubensregel messen lassen, sind darum der dogmatischen Schätzung von vornherein überhoben. In der Tat gehen auch seine drei Glaubensregeln über eine einfache, durch ihren Zweck gegebene Auslegung der Grundartikel nicht hinaus. Nehmen wir die Regel der Schleierschrift (*de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883*) als die offizielle kirchliche an — und ihre einfache Kürze legt dies nahe — so finden wir in dem Symbol der Verjäh rungsschrift (*de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14*) als Erweiterung eine kurze Zurückweisung des „guten Gottes“ Marcions; einen kleinen spekulativen Versuch, den Ursprung des Sohnes aufzuzeigen; die Betonung des historischen Zusammenhanges zwischen Juden und Christentum, sowie letztlich einen antignostischen Hinweis auf die Auferstehung des Fleisches — also nur Ausdeutungen der bisherigen Formel. Ebenso wenig bringt die Glaubensregel der Praxeaschrift (*adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655*) bedeutsame Neuerungen. Die hier hervortretende trinitarische und christologische Spekulation sowie die Vorkehrung des montanistischen Interesses bewegen sich noch durchaus im Rahmen der alten Glaubensregel.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Eine Symbolik der Glaubensregeln des Tertullian legt dies des näheren dar. Die von der offiziellen Kirchenregel abweichenden Stellen sind durch den Druck hervorgehoben.

de praescr. haer. c. 13	de virg. vel. c. 1	adv. Prax. c. 2
1) creditur, unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem,	1) credendi scil. in unicum deum	1) unicum quidem deum (sub hac tamen dispositione, quam <i>οἰκονομῶμεν</i> dicimus) ut unici dei sit
2) qui universa de nihilo produxit	2) omnipotentem, mundi conditorem	2) sub 4

Aus dieser Hochwertung der Glaubensregel erklärt sich auch leicht, warum Tertullian späterhin selbst in den schlimmsten Tagen seiner Sezession mit solcher Zähigkeit

3) per verbum suum,	3) —	3) et filius sermo ipsius
4) primo omnium demissum	4) —	4) qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil
5) id verbum filium eius appellatum	5) et filium eius	5) sub 3
6) in nomine dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum	6) —	6) —
7) postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute	7) —	7) hunc missum a patre
8) in virginem Mariam	8) Iesum Christum, natum ex virgine Maria	8) in virginem
9) carnem factum in utero eius et ex ea natum exisse Iesum Christum	9) —	9) et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Iesum Christum
10) exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelestis, virtutes fecisse	10) —	10) —
11) Crucifixum, tertia die resurrexisse	11) crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis	11) hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre
12) in caelos erreptum	12) receptum in caelis	12) et in caelo resumptum
13) sedisse ad dexteram patris	13) sedentem nunc ad dexteram patris	13) sedere ad dexteram patris

an ihr festhielt: ihr Besitz allein verbürgte ihm die Orthodoxie, den Inbegriff aller Lauterkeit.<sup>1)</sup> Es ist unleugbar, daß durch diese Auffassung von dem Allgenügen der Glaubensregel jede organische Weiterbildung des Lehrinhaltes unmöglich gemacht war. Die Glaubensoffenbarung war ein totes Kapital, von den Vätern auf die Nachkommen vererbt und heilig gehütet;<sup>2)</sup> es in lebendige, der Einzelkenntnis nutzbare, den kursierenden religiösen Fragen entgegenkommende Werte umzusetzen, verstand er nicht. Es hätte ja sonst seine starre Eigentümlichkeit verlieren müssen, und das wäre ihm gegen den Begriff der regula gewesen. Gewiß hat seine Auffassung auch der Gegenkampf gegen die Gnostiker bedeutsam mit beeinflußt. Je höher diese die persönliche, subjektive Forschung stellten, desto mehr suchte er in Glaubensfragen das Recht der Persönlichkeit, auch der Amtspersönlichkeit zu unterdrücken; je willkürlicher sie mit der Glaubensregel verfahren, desto unverletz-

14) misisse vicariam vim S. S., qui credentes agat	14) —	14) sub 15
15) venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo	15) venturum iudicare vivos et mortuos	15) venturum iudicare vivos et mortuos [qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a patre spiritum s. paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in P. et F. et S. S.]
16) facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione	16) per carnis etiam resurrectionem	16) —

<sup>1)</sup> adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei . . . paracletus autem . . . ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine dei creatoris etc. (de monog. c. 2 Oe. I. 763).

<sup>2)</sup> si apostolicus, cum apostolis senti, si tantum christianus es, crede, quod traditum est (de carne Christi c. 2 Oe. II. 427).



Anders ist die Frage nach dem Lehrberufe des Episkopates. Verknüpft Tertullian mit der apostolischen Einsetzung auch die apostolische Vollgewalt, wenigstens in Sachen des Lehramtes? Die Antwort lautet verneinend.

Tertullian sah in den Bischöfen nicht die Repräsentanten der Apostel und ihrer Gewalt, sondern lediglich amtliche Zeugen der Apostellehre. Unmittelbare Zeugen, insofern sie Apostelschüler oder deren Nachfolger waren;<sup>1)</sup> mittelbare, insofern sie ihre Lehre mit jener der Apostelbischöfe in Einklang zu setzen vermochten, also apostolisch erhielten.

Diese Zeugenschaft hat rein menschlichen Charakter, bietet also auch nur rein menschliche Gewißheit. Während Irenäus für jeden einzelnen Bischof göttlichen Beistand und demzufolge eine gewisse Unfehlbarkeit behauptet hat, weiß Tertullian nur von einem Walten des Hl. Geistes in der Kirche. Die Lokalisierung des Geistes auf die Gesamtheit der kirchlichen Amtsträger, eben deshalb weil sie Amtsträger sind, wäre ganz und gar gegen seine Grundanschauung vom Wesen und Wirken des Geistes. Von Anfang an kann er sich als dessen Träger nur Individualitäten, besonders privilegierte, charismatische Personen denken — wenigstens in Sachen der Lehre und Buße (s. später II. Absch. § 15) „geistesüberströmte Lehrer“, wie die Propheten<sup>2)</sup> und Johannes waren.<sup>3)</sup> Sein realistischer Sinn erkannte ein

<sup>1)</sup> ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis traditae, quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt . . . (de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 29; ebenso adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

<sup>2)</sup> viros enim . . . emisit spiritu divino inundatos (apol. c. 18 Oe. I. 184).

<sup>3)</sup> ergo non erat caeleste (scil. baptismus Ioannis) quod caelestia non exhibebat, cum ipsum, quod caeleste in Ioanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem usque adeo defecerit,





sianer Praxeas,<sup>1)</sup> die Maßregelung des Fälschers, der die Akten der Thekla unter paulinischem Namen herausgab (de bapt. c. 17 Oe. I. 636), sowie vorher der Prozeß gegen Marcion und Valentin unter dem Episkopat des „lobwürdigen Eleutherus“<sup>2)</sup> bieten hierfür lehrreiche Beispiele.

Der Bischof ist demnach auch bei Tertullian geborener Kirchenlehrer; sein Lehramt ist das vordringlichere, so zwar, daß — wohl auch in Anschmiegung an den juristischen Sprachgebrauch — die Begriffe „Amtsvorgänger“ (antecessor) und „Lehrer“ identisch werden (vgl. sanctissimi antecessores, de virg. vel. c. 3 Oe. I. 886<sup>3)</sup>). Aber eben weil dieses Lehramt bloß disziplinärer Natur ist, entscheidet es strittige Fragen nur für das Grenzgebiet der Diözese. Ein Gesamtbeschluß des Episkopats zur endgültigen, dogmatischen Entscheidung ward weder erwartet noch verlangt.

Dadurch, daß Tertullian dem bischöflichen Lehramte in seiner Gesamterscheinung jeden dogmatischen Inhalt, jede

<sup>1)</sup> Vgl. adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654: traductae dehinc (scil. avenae Praxeanae), per quem deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est.

<sup>2)</sup> Vgl. de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27.

<sup>3)</sup> So A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 S. 132 N. 3. — Kolberg, J., Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften T.s, Braunsberg 1886 S. 38 N. 12 hält an der ursprünglichen Bedeutung »Vorgänger« fest und sucht in dem jedesmaligen Zusammenhange die nähere Spezifizierung. In Wirklichkeit ist dies ein Streit um Worte. Denn daß antecessor ursprünglich »Vorgänger« bedeutet, will niemand leugnen, daß aber T. damit fast ausschließlich einen Vorgänger im Lehramte bezeichnen will, kann nicht zweifelhaft sein. Vgl. ad Val. c. 5 Oe. II. 387. Der Begriff des »Vorgängers« tritt meist gänzlich hinter dem des »Lehrers« zurück, vgl. adv. Marc. l. IV. c. 2 Oe. II. 163; de fug. c. 6 Oe. I. 473; de praescr. haer. c. 23 Oe. II. 21; adv. Marc. l. V. c. 3 Oe. II. 280; besonders de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884. — Kellner a. a. O. S. 357 deutet letztere Stelle fälschlich auf Christus und übersetzt »Vorgänger«, während doch der Kontext nur den Paraklet unter dem antecessor verstehen läßt. — Nur in de virg. vel. c. 3 Oe. I. 886 bezeichnet T. mit antecessor die Vorgänger im Kirchenamte schlechthin. Sonst gebraucht er hierfür praecessor (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).



Lehrstuhl von Korinth oder Philippi oder Thessalonich ist ihm so gut authentisch wie jener von Ephesus und Rom.<sup>1)</sup> Was er an Rom eigens hervorhebt, ist ein Zweifaches: das Märtyrerleiden dreier Apostel, das ein Durchtränken der Gemeinde mit echt apostolischer Lehre garantiert,<sup>2)</sup> sowie Roms gastfreundschaftliches und mütterliches Verhältnis zur karthagischen Kirche.<sup>3)</sup> Tertullian verknüpft demnach die „tota doctrina“ Roms nicht mit der seinem Bischofe in Petrus verliehenen Fülle aller Lehrgewalt, sondern mit Roms besonderem Vorzug, auf drei Apostel als Lehrer und Märtyrer hinweisen zu können. Nicht der eine Petrus, sondern die drei Apostel begründen die besondere Apostolizität Roms. Wenn Karthago sich gerade von Rom seine Lehrautorität holt, so hat das seinen Grund in der örtlichen Nachbarschaft und dem Tochterverhältnis Karthagos, nicht etwa in der prinzipiellen Bevorzugung Roms vor den übrigen Apostelgemeinden, wie Tertullian genugsam andeutet.

Doch auch in dieser Trübung, die Tertullians Anschauung über Roms Lehrbedeutung breitet, leuchtet sichtlich wie im Hintergrunde das Bewußtsein von der einzigartigen Apostolizität, von der höheren Lehrgewißheit des „glücklichen Rom“. Der Kerngedanke von der römischen Infallibilität ist Tertullian nicht fremd, wenn er ihn auch nicht voll erfaßt, sondern auf rein historischem Wege zu erklären versucht hat.

Es ist einleuchtend, daß ein solch unfertiger Lehrbegriff Tertullian auf die Dauer selbst nicht befriedigen konnte. Je mehr Probleme auf dogmatischem Boden erwachsen, desto

<sup>1)</sup> Vgl. de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 33 sq.; adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165.

<sup>2)</sup> si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista, quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes . . . in insulam relegatur (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34); quibus scil. Romanis evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt (adv. Marc. l. IV c. 5 Oe. II. 165).

<sup>3)</sup> videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit (de praescr. haer. c. 36 Oe. II. 34).



schwierigkeiten die Brüder bedrückten.<sup>1)</sup> Daß sie zugleich das Katechetenamt versahen, also zu jenen zählten, „deren Pflicht es ist, über die Katechumenen zu wachen“ (de bapt. c. 18 Oe. I. 637), ist sehr wahrscheinlich. Auch die Häretiker hatten solche Doktoren (de praescr. haer. c. 44 Oe. II. 42; adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

Man hält sie wohl mit Recht für identisch mit den „Presbytern“, zumal auch die Aufzählung des Hermas (Vis. III, 5), die Akten der hl. Perpetua — die von einem Presbyter-Doktor Aspasius reden<sup>2)</sup> — und auch Cyprian (ep. 29) dies nahelegen.<sup>3)</sup> Allerdings scheint Tertullian den „Doktor“ in die kirchliche Rangordnung nicht bloß nach Bischof und Diakon, sondern selbst nach den Witwen und Jungfrauen<sup>4)</sup> einzureihen, allein offenbar will er hier nicht wie in de bapt. c. 17 Oe. I. 635, de fuga c. 11 Oe. I. 480, de monog. c. 11 Oe. I. 777 irgend ein kirchenamtliches Verhältnis berücksichtigen, sondern lediglich ähnlich wie in de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39 eine willkürliche Aufzählung bieten. Darum steht der „Märtyrer“ trotz der Betonung seines besonderen Ranges (etiam martyr) am Ende der Reihe, während die kirchlich nicht hervortretende „Jungfrau“ gleich nach der „Witwe“ folgt.

## II. Die Kirchenzucht (disciplina).

### § 8. Die Disziplin, ihr Wesen und ihre Bedeutung.

„Der Glaube ist in der Glaubensregel niedergelegt; er umschließt das Gesetz und infolge der Beobachtung des

---

<sup>1)</sup> est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus, est aliqui inter exercitatos, conversatus aliqui tecum curiosus, tecum tamen quaerens novissime ignorare te melius sciet, ne quod non debeas noris, quia quod debeas nosti (de praescr. haer. c. 14 Oe. II. 15).

<sup>2)</sup> Münter, Primordia eccl. Afric. p. 242.

<sup>3)</sup> So Döllinger, Hippolyt und Kallistus, S. 341; Kraus, Realenzyklopädie der christl. Altertümer t. II, p. 650; De Smedt in der »Revue des questions historiques«, Paris 1888, p. 354 sq.

<sup>4)</sup> quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit (de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5)?



Lebendigmacher, wird — wenigstens späterhin — aus der Glaubensregel gestrichen und als disziplinaire Frage betrachtet (vgl. das Symbol der Schleierschrift S. 40 N. 14). Weil Lehre von Gott, steht die Glaubensregel als *principalis regula* dem Range nach über der Sittenregel und beglaubigt deren Lauterkeit (*de monog. c. 2 Oe. I. 763*).

Nichtsdestoweniger ist auch die Disziplin ein Werk Gottes: *d. dei* (*de idol. c. 5 Oe. I. 73; de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885; c. 16 Oe. I. 907*); *dominica d.* (*de pat. c. 1 Oe. I. 588*); *d. coelestis* (*de pat. c. 2 Oe. I. 589*); *divina d.* (*de idol. c. 20 Oe. I. 102; ad ux. l. I c. 5 Oe. I. 677*) und beansprucht volle göttliche Autorität. *Deus auctoritatem praestet disciplinae, non deo disciplina* (*adv. Marc. l. IV c. 12 Oe. II. 184*). *Ita nec illud expectabitur retractari a nobis, an observari voluerit disciplinam quam voluit instituere, et an merito ulciscatur desertam quam voluit observatam, quando frustra instituisset, si observari eam noluisset, et frustra observari voluisset, si vindicare noluisset* (*Scorp. c. 3 Oe. I. 503*). Schon im Heidentume war diese Disziplin durch die Zensoren geübt (*ethnica disciplina, de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909; de spect. c. 10 Oe. I. 37*), auch die Philosophen nahmen sich in ihrer Art darum an (*apol. c. 46 Oe. I. 281*). Mit Vorzug pflegten die Juden ihr Feld (*pristina disciplina, de bapt. c. 7 Oe. I. 626*), entsprechend den göttlichen Weisungen (*deus Israelitas admonet disciplinae vel obiurgat, de spect. c. 3 Oe. I. 23*); aber erst im Christentum wurden die sittlichen Vorschriften bis zur Vollkommenheit ausgebaut (*disciplinae plenitudo, de spect. c. 20 Oe. I. 52*), so daß der Heide nur mehr natürliche Vorzüge mit den Christen gemein hat (*pares anima sumus, non disciplina, de idol. c. 14 Oe. I. 92*), wenn auch immerhin eine gewisse *communio naturalis disciplinae* (*de cor. c. 7 Oe. I. 430*) besteht. — Weil von Gott vorgeschrieben, ist die Disziplin eine Art Lebensweg für den christlichen Wanderer (*alias enim via cognominatur disciplina nostra, de or. c. 11 Oe. I. 564; de idol. c. 9 Oe. I. 78*), dessen Grenzen man ohne Gefahr nicht überschreiten darf (*intra limites disciplinae, de idol. c. 15 Oe. I. 94; vgl. excedere a regula disciplinae, apol. c. 46 Oe. I. 285*).





auf bloßem Herkommen beruhenden Observanzen gründet die Disziplin auf den ausdrücklichen Willensdekreten einer höheren Autorität. — Von hier aus ist es auch begreiflich, wenn disciplina mitunter selbst auf profane Autoritäten und ihr Wort Anwendung findet, also im Sinne einer philosophischen Lehrrichtung, Schule (s. S. 23 N. 3),

Doch nicht immer hält sich Tertullian an solch reinliche Scheidung. Das ideale Gesetz und dessen reale Verwirklichung, Gesetz und Gesetzmäßigkeit fließen ihm oft unwillkürlich ineinander, so daß disciplina oft schlankweg mit „Sittlichkeit“ übersetzt werden darf (vgl. *disciplinam superstitione delusit*, de spect. c. 10 Oe. I. 38; *disciplina familiae nostrae*, de idol. c. 14 Oe. I. 91; *necessaria et aptissima quaeque disciplinae*, apol. c. 6 Oe. I. 133; *neque de scientia neque de disciplina aequamur*, apol. c. 46 Oe. I. 282; *ad ux. l. I c. 5* Oe. I. 677; *l. II c. 8* Oe. I. 694; *de cor. c. 4* Oe. I. 424 etc.), wenn er auch sonst hierfür lieber *innocentia* und verwandte Ausdrücke benützt (inde *nec plenae nec adeo timendae estis disciplinae ad innocentiae veritatem*, apol. c. 45 Oe. I. 278). In diesem Sinne bezeichnet disciplina auf profanem Gebiete auch eine gewisse Tüchtigkeit, Fertigkeit (*si quis eam disciplinam norit*, de idol. c. 5 Oe. I. 72 etc.). Diese Verquickung des idealen und realen Momentes ist, wie wir sehen werden, für Tertullian bedeutungsvoll.

Weil Tertullian so freigebig alles Gesetzhafte im Christentum mit disciplina benennt, so gelangt der Ausdruck manchmal selbst zu der umfassenden Bedeutung der christlichen Heilsordnung selbst, die ihm ja durchweg in der Zeichnung einer nova lex erscheint; so wenn er die neue christliche Lebensrichtung der altjüdischen entgegenstellt (apol. c. 20 Oe. I. 194; de bapt. c. 7 Oe. I. 626), wenn er von einer *destructio totius disciplinae, etiam ipsius dei* spricht (de exh. cast. c. 2 Oe. I. 739; vgl. auch de bapt. c. 15 Oe. I. 634). Doch gehört diese umfassende Bedeutung immerhin zu den Seltenheiten. In den meisten Fällen bleibt disciplina auf die sittliche Welt und ihre Vorschriften eingeengt, mögen diese Vorschriften nun von Gott oder der



akzentuierten Hervorhebung des disziplinären Imperativs die Gefahr eines Konfliktes mit der Kirche. Wie nahe lag für den rücksichtslosen Heiligkeitsstürmer, als den wir Tertullian kennen gelernt haben, die Versuchung, den straffen Zügel gottbefehlener Disziplin auch da anzulegen, wo vordem fröhliche Ungebundenheit die Losung gewesen. Den Ansatz zu solchem Vorgehen entdeckt man unschwer in der Lässigkeit, mit der er den Begriff eines idealen Gesetzes von jenem des christlichen Tuns auseinander hielt. Beide wußte er ja in dem Schlagworte „Disziplin“ zu vereinen.

Von da war kein großer Schritt mehr, auch jenes christliche Handeln, das nach strenger Sichtung nur als freie Gewohnheit hätte eingeschätzt werden müssen, in das Gebiet gesetzhafter Disziplin zu verweisen und der ganzen Kirche aufzunötigen. Wir werden finden, daß Tertullian später tatsächlich diesen Versuch unternahm, indem er aus den montanistischen Prophetien all jene Imperative herüberholte, welche im katholischen Gesetzbuche fehlten, und auf bestehende Übungen anwandte. Gerade die zu geringe Scheidung zwischen Sittengesetz und menschlicher, sittlicher Tätigkeit ermöglichte ihm neben anderem die Überspannung beider Elemente durch die Autorität des Montanus mit Ausschaltung der dazwischen liegenden Faktoren von Bischof und Gemeinde.

Weil nach der bisherigen Untersuchung die gesamte Disziplin eine Offenbarung göttlichen Willens, näherhin göttlicher Heiligkeit ist, stellt sie in den Augen Tertullians die in ihrer Art vollkommenste Heilseinrichtung dar, die nur Vollkommenstes wirken kann und darf. In der Tat definiert denn auch Tertullian ihr Objekt, d. i. die christliche Sittlichkeit, „als die nach allen Seiten hin vollkommenste Sittlichkeit“.<sup>1)</sup> Sie ist unwandelbar wie die Glaubensregel selbst (a. a. O.). Vollkommene und christliche Sittlichkeit gilt ihm als ein und dasselbe.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> disciplinae plenitudo (de spect. c. 20 Oe. I. 52).

<sup>2)</sup> Vgl. perfectae, id est Christianae pudicitiae, appetitionem sui non tantum non appetendam, sed etiam execrandam vobis sciatis (de cult. fem. l. II c. 2 Oe. I. 716).



kommene Sittlichkeit“ der Disziplin war ihm nicht bloß ein hohes, erstrebenswertes Ideal, zu dem die kirchliche Disziplin hinführen wollte und viele auch wirklich hinzufügen vermochte: sie hatte ihm die Realität eines eisernen Gesetzes, wie die Disziplin selbst, der sie entstammte. Ob vollkommen oder nicht, stand nicht im Belieben des einzelnen; durch seinen Christennamen war er ein für allemal der *regula disciplinae* verhaftet — und diese kannte nur eine christliche Tugend, die der Vollkommenheit. Diese Grundanschauung vom absolut verpflichtenden Charakter der christlichen Vollkommenheit barg für Tertullian eine Fülle verhängnisvoller Konsequenzen. Die Kirche stellte sich ihm in der Folge immer klarer als die Gemeinde der Heiligen dar. Nicht bloß die Todsünder sahen sich so aus dem Gesamtverbande verstoßen; auch die halben Elemente, die mit der Welt nicht völlig brechen wollten, fanden keinen Platz mehr. Eben damit wurden auch die kirchlichen Institute, welche der Sünde bzw. Unvollkommenheit der Christen hätten Vorschub leisten können, bedenklich angetastet: die Buße und Ehe. Und weil sich Tertullian bei diesem Vollkommenheitsstürmen Schritt für Schritt echt kirchlichen Einrichtungen gegenüber sah, begann er allgemach an der Identität der kirchlichen und vollkommenen Sittlichkeit überhaupt zu zweifeln und eine neue, höchste Sittlichkeit des Geistes zu proklamieren.

## § 9. Die Organe der Disziplin.

### 1. Bischof und Klerus.

Nach der bisherigen Untersuchung hat sich die *regula disciplinae* als das zweite feste Band, das sich um alle Christen schlingt, herausgestellt. Ist das Band der Glaubensregel kostbarer, weil funkelnd im Glanze innergöttlicher Wahrheiten,<sup>1)</sup> so schnürt dieses um so enger und fester.

---

<sup>1)</sup> *adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia cuius gradus prior est, eius corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina (de monog. c. 2 Oe. I. 763).*



gibt Fastenpatente,<sup>1)</sup> wacht über die kirchliche Ordnung der Witwen,<sup>2)</sup> über den Schleierbrauch der Jungfrauen<sup>3)</sup> und überhaupt über die Achtung vor christlichem Herkommen (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885). Der Bischof bestimmt auch die Aufnahme in die Kirchengemeinde sowie jede Exkommunikation.<sup>4)</sup> Er ist summus sacerdos, der alle liturgischen Rechte in sich vereinigt. — Mit dieser seiner obersten Autorität steht und fällt der Kirchenfriede.<sup>5)</sup> In der willigen Unterwerfung unter sie liegt die äußere Gewähr des rechten Glaubens. Man kann ohne Bedenken sagen: „Im Kirchenregiment verrät sich die Lehre.“<sup>6)</sup>

Der Begriff des bischöflichen Hirtenamtes findet sich also bei Tertullian vollkommen ausgeprägt, wie schon der stehende, amtstechnische Ausdruck „episcopatus“ besagt.<sup>7)</sup>

Die Handhabung der Disziplin ist bei Tertullian so sehr Sache des Bischofs, daß die Tätigkeit der Priester und Diakone fast gänzlich zurücktritt. Sie dürfen zwar taufen, aber „nicht ohne Vollmacht des Bischofs“.<sup>8)</sup> Daß den Priestern der Unterricht der Katechumenen oblag, ist wahrscheinlich, aber aus Tertullian nicht direkt zu erweisen. Man könnte höchstens mittelbar aus der katechetischen Lehr-tätigkeit des Tertullian selbst (nicht weniger als sechs seiner

<sup>1)</sup> bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent (de iei. c. 13 Oe. I. 872).

<sup>2)</sup> plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam etc. (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896).

<sup>3)</sup> sed non puta institutionem uniuscuiusque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam . . . addicunt (de or. c. 22 Oe. I. 577).

<sup>4)</sup> hoc enim sc. excommunicatio non a deo postularetur, quod erat in praesidentis officio (de pud. c. 14 Oe. I. 822).

<sup>5)</sup> episcopatus aemulatio schismatum mater est (de bapt. c. 17 Oe. I. 636).

<sup>6)</sup> doctrinae index disciplina est (de praescr. haer. c. 43 Oe. II. 41).

<sup>7)</sup> sub episcopatu Eleutheri benedicti (de praescr. haer. c. 30 Oe. II. 27; episcopatus aemulatio (de bapt. c. 17 Oe. I. 636); hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt (de fug. c. 13 Oe. I. 490).

<sup>8)</sup> de bapt. c. 17 Oe. I. 635.





gleich den Priestern (de bapt. c. 17 Oe. I. 635). Wie in den übrigen Kirchen, stand ihnen wohl auch zu Karthago die Verwaltung des Kirchenschatzes (ubera matris ecclesiae) zu, also unter anderem die Versorgung der in den Gefängnissen schmachtenden Märtyrer.<sup>1)</sup>

Zum „höheren Stand“ (servus maioris loci, de fug. c. 11 Oe. I. 480) zählten außerdem noch die Lektoren. Sie hatten ein vom Diakonat getrenntes, dauerndes Kirchenamt inne im Unterschiede von den Häretikern, „die den einen heute zum Presbyter, morgen zum Lektor bestimmen“ (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39).

Das Kirchensystem des Tertullian ist demnach ein durchweg monarchisches oder, wenn man will, absolutistisches: alle Fäden der Kirchendisziplin enden in den Händen des Bischofs — er ist Auge und Hand der Kirche.

Es ist darum ein müßiger Versuch, einzelne Pluralausdrücke, in denen Tertullian von kirchlichen Vorstehern redet, als Spuren eines seit der urchristlichen Zeit in der afrikanischen Kirche noch fortlebenden Presbyterialsystems zu deuten.<sup>2)</sup> Die einzige Stelle, welche einem ganzen Kollegium als solchem disziplinäre Gewalt einzuräumen scheint,<sup>3)</sup> erklärt sich durch die einfache Erwägung, daß die Adressaten des Schriftstückes nicht Christen, sondern Heiden waren, für welche eine eingehende Darstellung der Hierarchie zwecklos gewesen wäre. Passend greift darum der Verfasser zu der allgemeinen Bezeichnung „seniores“, für welche das römische Volk dank seiner kollegialen Beamtenverfassung genügend Verständnis besaß.

Wenn Tertullian sonst noch ohne nähere Unterscheidung zwischen Bischof und Priester von „praesides“ und

---

<sup>1)</sup> inter carnis alimenta . . . quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres . . . subministrant (ad mart. c. 1 Oe. I. 3); vgl. apol. c. 39 Oe. I. 258: Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die . . . apponit . . . Haec quasi deposita pietatis sunt.

<sup>2)</sup> So Ritschl a. a. O. S. 374.

<sup>3)</sup> praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti (apol. c. 39 Oe. I. 257).



Folgezeit der passende Name ἐπίσκοπος, letzteren jener der πρεσβύτεροι, nicht ohne Berücksichtigung der herrschenden Schulerminologie, die ihre Lehrer und Meister ebenfalls ἐπίσκοποι, ἄγγελοι θεοῦ benannte<sup>1)</sup> und die „Ältesten“ von jeher als geborene Vertreter des Gemeinwesens betrachtete. Aus dieser in der ersten apostolischen Zeit zunächst wahrnehmbaren, interimistischen Kollegialverfassung erklären sich wohl zuletzt die amtstechnischen Pluralausdrücke, wie sie sich noch ausschließlich in der Didache (c. 14. 15 Ed. Funk), Klemens von Rom (ep. ad Cor. c. 42) und bei Hermas (Vis. II, 2, 6; Sim. IX, 27, 2) finden, und wie sie nachmals in den Sprachschatz des Tertullian übergegangen sind.

Doch fand Tertullian im altchristlichen Bewußtsein nicht bloß diese an sich unklaren, der Mißdeutung fähigen Pluralbezeichnungen vor: auch das von ihm so nachdrucksvoll betonte monarchische Episkopalsystem mit seiner hierarchischen Dreiteilung hat er allein von der altchristlichen Literatur und Praxis übernommen. Mag immerhin die okzidentalische Kirche der provisorischen Kollegialverfassung erkleckliche Zeit über den Tod der Apostel hinaus noch angehangen haben, so kannte jedenfalls die orientalische Kirche schon zur Zeit des hl. Ignatius von Antiochien wie den höheren Rang des Klerus überhaupt (ad Magn. VI, 1; ad Trall. III, 1) so die einzigartige Stellung des Bischofs im

suchen und finden, sei es in heidnischen (Renan) oder jüdischen (Holtzmann) oder heidnisch-jüdischen (Ritschl) Einrichtungen; und in solche, welche eine innerchristliche Entwicklungsnotwendigkeit postulieren. Entweder sind die Presbyter als der privilegierte Stand des physischen Alters deren Grundlage (Hatch und Harnack; etwas moduliert Weizsäcker) oder der Kommunalverband (M. Löning) oder die charismatischen Individualitäten (M. Sohm). Die kath. konservative Richtung setzt als erstes eine gottverordnete Amtsautorität voraus. Dieser Amtsautorität verleiht sie entweder spezifisch episkopalen Charakter, so daß der Priesterstand sich aus dem Bischofsstande herleitete (Batiffol); oder spezifisch presbyterialen Charakter (M. Michiels); oder sie findet bereits in der apostolischen Kirchenverfassung die Zweiteilung von Bischof und Priester (de Smedt und die meisten katholischen Dogmatiker).

<sup>1)</sup> Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Jahrbuch für klassische Philologie, XIX. Suppl. B., S. 373 ff.

besonderen. Man glaubt Tertullian (de bapt. c. 17 Oe. I. 635) zu hören, wenn Ignatius jedweden liturgischen Akt von der Erlaubnis des Bischofs abhängig macht.<sup>1)</sup> Irenäus steht auf der vollen Höhe des bischöflichen Bewußtseins, obschon auch er „Bischof und Priester“ kurzweg die „presbyter“ nennt.<sup>2)</sup> Ihm ist die bischöfliche Verfassung geradezu die Grundlage der Kirche.<sup>3)</sup> Ebenso kommt Klemens von Alexandrien diesem Gedanken sehr nahe, wenn er in der irdischen ein Bild der himmlischen Hierarchie wiederfindet (Strom. VI, 13).

Tertullian schwächt zwar diese Idee des Irenäus von der grundlegenden Bedeutung des Bischofsamtes für die kirchliche Wesenheit insofern ab, als bei ihm formell nicht zunächst der Bischof, sondern die Gesamtheit der Gläubigen als Erben der Apostel, also die kirchliche Lehrgemeinde die Grundlage bildet (S. 31 f.); allein indem er diese Lehrgemeinde bzw. ihr Lehrwort nach Ursprung und Bestand letztlich auf die Tätigkeit des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes zurückführt, gewinnt das Bischoftum mittelbar doch den Wert einer Wesenskonstitutive für die Kirche. Und so kann es mit vielem Rechte als eine stereotype Anschauung Tertullians bezeichnet werden: „Die Hierarchie ist gleichsam die Balkenlage, welche im Innern des Hauses der Kirche die einzelnen Teile verbindet und befestigt; das feste Knochengerüst, das den Leib der Kirche hält und trägt.“<sup>4)</sup>

## 2. Die Witwen.

Ist so der geistliche Stand und zumal der Bischof vorerst berufen, an der Durchführung der kirchlichen

<sup>1)</sup> . . . μηδεις χωρις του επισκοπου τι πρασσέτω των ανηκόντων εις την εκκλησίαν . . . ουκ εξόν εστιν χωρις του επισκοπου ουτε βαπτίζειν ουτε αγάπην ποιείν (Ign. ad Smyrn. VIII, 1. 2); vgl. auch Brüll, Der Episkopat und die Ignatianischen Briefe, Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1879, S. 248 ff.

<sup>2)</sup> si et scripturas diligenter legerit apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina (adv. haer. IV, 32, 1).

<sup>3)</sup> character corporis Christi secundum successiones episcoporum (adv. haer. IV, 33, 8).

<sup>4)</sup> Kellner, Tertullian über Kirche und Hierarchie, im Katholik, 53. Jahrg., Mainz 1873, S. 391.

Disziplin zu arbeiten, so kennt Tertullian doch auch eine organisierte Mithilfe der Laien.

Abgesehen von den „Lehrern“ (doctores), deren wir oben erwähnten, ist es mit Vorzug das Institut der Witwen, welches selbsttätig in das Gemeindeleben eingreift. Zum Unterschiede von den Jungfrauen, — die zwar in Wahrung altchristlicher Anschauung hochgeehrt und von den Gemeinden gesucht werden,<sup>1)</sup> aber doch keine kirchenrechtliche Stellung genießen,<sup>2)</sup> — erscheinen die Witwen als eigentlicher Stand in der Kirche (ordo viduarum, ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680; de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757), der dem Stande der Kleriker gewissermaßen parallel läuft. Ihr Ehrenvorrang gründet nicht etwa in der Würde des erfahrenen Alters, sondern in rein aszetischen Vorzügen: „Der Witwenstand ist mühevoller, da es leicht ist, nicht zu begehren, was man nicht kennt, und zu verschmähen, was man niemals gewünscht . . . in der Jungfrau wird die Gnade, in der Witwe die Starkmut gekrönt“ (ad ux. l. I c. 8 Oe. I. 681). Die Witwen gelten darum dem Tertullian so recht als der glänzende Ehrenschild der Kirche (ad ux. l. I c. 7 Oe. I. 680); mit Emphase preist er in ihnen „das Priestertum der Witwenschaft“ (sacerdotium viduitatis, a. a. O.). Wie den wirklichen Priestern gebührt ihnen darum ein besonderer Sitz in der Kirche, den der Bischof zuweist (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896). Ähnlich dem Klerus bestehen auch für sie gewisse Irregularitäten: sie dürfen vor allem nicht zum zweitenmal verheiratet gewesen sein; ihr Alter darf für gewöhnlich nicht unter 60 Jahre zurückgehen; auch sind ehemalige Mütter bevorzugt.<sup>3)</sup> Neben den Priestern sind es besonders die Witwen, deren Fürbitte beim Bußgerichte Vertrauen

<sup>1)</sup> facile virgines fraternitas suscipit (de virg. vel. c. 14 Oe. I. 904).

<sup>2)</sup> adeo nihil virgini ad honorem de loco permissum est (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 897).

<sup>3)</sup> . . . ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres, et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solatio iuvare (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896); vgl. 1. Tim. 5, 9.



der Märtyrer wenn nicht alle, so doch eine besondere Wirksamkeit, einen wahrhaften Wert vor Gott bei.<sup>1)</sup> Redet ja doch selbst Cyprian, der so entschieden die Übergriffe der Märtyrer zurückwies, von diesem ihrem besonderen Vorzug und dem Ansehen ihrer Libellen bei Gott.<sup>2)</sup> Nur diese hohe kirchliche Wertung erklärt es, wie so mancher ungebildete Märtyrer (*praecepti et legis ignarus*, *Cypr. ep. 27 c. 3*) sich zur Annahme versteigen konnte, diese Märtyrerfürsprache sei überhaupt mit Sündenvergebung gleichbedeutend und ersetze die bischöfliche Amtstätigkeit.<sup>3)</sup>

Wie faßte Tertullian diese Vermittlungstätigkeit der Märtyrer auf, als abschließend oder bloß anbahnend? So verhänglich die obigen Ausdrücke auch lauten, so unbedenklich sind sie im Munde eines Tertullian. Seine ganze strenge Lebensauffassung, die — wie wir späterhin noch erfahren werden — eigenste persönliche Arbeit des Christen für die Erlangung des ewigen Heiles als unerläßlich hinstellt, mußte ihn von Anfang an gegen die Annahme einer dem Nächsten bedingungslos und unbeschränkt mitteilbaren Heilskraft abgeneigt machen. Wohl schätzt er den Heilswert des Martyriums hoch,<sup>4)</sup> aber nur für den Märtyrer selbst, nicht für dessen Nebenmenschen. So wenig die persönliche Taufe anderen nützen kann, so wenig auch die Bluttaufe. Je weiter er in der Entwicklung fortschritt, desto feindseliger ward er gegen das Märtyrerinstitut überhaupt (*de pud. c. 22 Oe. I. 844 sqq.*). Kraftvoll betont er es: nicht für andere, sondern nur für sich selbst besitzt der Märtyrer die

---

<sup>1)</sup> Siehe J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, Mainz 1900, S. 80 ff.

<sup>2)</sup> *qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt* (*ep. 18 c. 1*).

<sup>3)</sup> Der Bekenner Celerinus bat den Bekenner Lucian und dessen Mitbekenner, der erste aus ihnen, welcher gekrönt werde, solle den Schwestern Numeria und Candida die Sünde ihres Abfalles verzeihen (*Cypr. ep. 21 c. 3*). Hierher sind wohl auch die Märtyrer von Hoa zu rechnen, deren Bußverfahren Eusebius berichtet (*H. E. V, 2, 5. 7*).

<sup>4)</sup> *est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet . . .* (*de bapt. c. 16 Oe. I. 634*).





das persönliche Gnadentum gegenüber dem Amtsgnadentum, wie sie sich besonders in der montanistischen Periode herausstellte (II. Absch. § 14), entgegenkam. Nur die unbeschränkte Vollmacht dieses Charismas in Sachen der Buße bestritt er später mit demselben Sarkasmus, mit dem er die schrankenlose Absolutionsbefugnis des Bischofs zurückwies.<sup>1)</sup> — Der genugtuende Wert der Märtyrerfürbitte gründet sich auf die überschüssigen Verdienste, welche die Märtyrer an Stelle der kirchlichen Bußwerke des reuigen Sünders zu setzen vermochten. Schon Ignatius von Antiochien erkannte diesen letzteren genugtuenden Wert überschüssiger Verdienste, als er sich zum Opfer für die Kirche darbringen wollte,<sup>2)</sup> und Klemens von Alexandrien geht in deren Würdigung so weit, daß er den Leiden der Apostel selbst sühnende Kraft für die Sünden aller Menschen zuschreibt.<sup>3)</sup> — Tertullian läßt nur an einer Stelle diesem Gedanken Raum, aber nicht, um ihn zu billigen, sondern mit montanistischem Spotte abzuweisen.<sup>4)</sup> In der katholischen Zeit war er ihm aber nichts weniger als fremd, weil ja sein Glaube an die Märtyrerfürbitte vor allem hierauf gründen mußte.

Zweifellos ward durch dieses Märtyrerrecht die Disziplinargewalt der Bischöfe und des Klerus arg beschnitten. Die Märtyrer spielten sozusagen Großmütterchen für das strafscheue Kind, ihre Tätigkeit war eine Art kirchlicher Nebenregierung, die schon bei einigem Mißbrauch alle Amtsbefugnisse lahm legen konnte. Die einsichtigen Bischöfe, Cyprian vor allem, haben dies voll erkannt und bitter gefühlt. Wenn darum Tertullian selbst in seiner besten katholischen Zeit das Märtyrerinstitut verhältnismäßig wenig

---

<sup>1)</sup> ut quid ergo de homine Christum redimis in homine, in quo Christus est? . . . Potest itaque te martyrem vindicare constanter ostendisse se Christus? (de fug. c. 12 Oe. I. 484. 485). Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est (de pud. c. 22 Oe. I. 846).

<sup>2)</sup> ad Polyc. II, 3.

<sup>3)</sup> Strom. IV c. 12 n. 87 ed. Dindorf, II. 365.

<sup>4)</sup> si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit (de pudic. c. 22 Oe. I. 846).



über die Echtheit der Schriften beraten.<sup>1)</sup> — Cyprian bestätigt übrigens unsere Vermutung ausdrücklich.<sup>2)</sup>

So beteiligten sich Bischof und Märtyrer, Klerus und Laien insgesamt an der Durchführung der kirchlichen Disziplin, freilich innerhalb ihres genau umschriebenen Pflichtenkreises. Für die Einzelkirche war dadurch die Einheit der Kirchenzucht gesichert und ihre Durchführung ermöglicht. Nahe liegt nun die Frage, ob Tertullian auch für die Gesamtkirche solch eine Einheit erstrebte, und wenn ja, welche Autorität er dieser Gesamtkirche gab.

Es ist nicht zu leugnen, daß Tertullian bei dem echt katholischen Geist, mit dem er lange an der Einheit der Gesamtkirche festhielt,<sup>3)</sup> zur rechten Zeit über die engen Grenzpfähle seiner Heimatdiözese hinaussah und fremde Kirchenverhältnisse mit prüfendem Auge musterte. Die Verschiedenartigkeit der Diözesangebräuche blieb ihm hierbei nicht verborgen: besonders im Gebrauch des Jungfrauenschleiers sah er mit Befremden eine verschiedenartige Praxis in der Kirche.<sup>4)</sup> War ihm hierdurch nicht das Bedürfnis einer Zentralleitung gegeben, welche die dem katholischen Einheitsprinzip widerstrebenden Differenzen beheben konnte? Später mußte diese Frage besonders brennend werden, als die Reformvorschläge des Montanus auftauchten, welche die Gesamtdisziplin bis in das Lebensmark berührten. Welche Autorität hatte über deren Annahme zu entscheiden? Tertullian drückt sich nirgends faßlich darüber aus. Die lebhafteste Wärme, mit der er von den oben charakterisierten Konzilien spricht, jenen Versammlungen aus allen Kirchen,

---

<sup>1)</sup> So wurden die Schriften des Hermas konziliarisch verworfen (de pudic. c. 10 Oe. I. 813).

<sup>2)</sup> Cypr. ep. 19, 2.

<sup>3)</sup> Noch in seiner montanistischen Übergangszeit betont er diese Einheit: una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcumque nostrorum est. Ceterum dividis corpus (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885).

<sup>4)</sup> sed quod promisce observatur per ecclesias quasi incertum, id retractandum est, velarine debeant virgines, an non (de or. c. 21 Oe. I. 573).



die Kirche auch als die Mittlerin aller Gnade: nicht bloß das Gesetz gibt sie, sie verleiht auch die Kraft zu seinem Vollbringen — und so wird ihm die Gesetzeskirche zur Gnadenkirche. Und gerade dadurch erlangt sie die rechte Weihe, den übernatürlichen Schimmer, die heilige Braut-schaft und verklärte Leiblichkeit Christi. Ist das Gesetz ihr Fundament, so die Gnade ihre Vollendung; ist das Gesetz ihr äußerer Halt, so die Gnade ihre innere Kraft, ihr Leben. Und diese Gnade besitzt sie in erhabenen Zeichen, besitzt sie allein, dem Nächsten vermittelt durch eigene Diener.

Mit dem Geiste eines Irenäus erfaßt der Katholik Tertullian die innerste Kraftwurzel aller Kirchensatzung: die in Christus fleischgewordene Gnade. So sehr er die persönliche Heilstätigkeit des Christen betont, so lebendig ist er andererseits davon ergriffen, daß alles menschliche Wirken nur durch Christus wahrhaft christlichen, übernatürlich gottgefälligen Wert erlangt. Christus ist der Mittler, in markiger Betonung ruft er den Heiden zu: „Wir sagen's und sagen es offen, wir rufen's noch unter euren Martern, zerfleischt, vom Blut übergossen: Wir verehren Gott durch Christus. Haltet ihn immerhin für einen bloßen Menschen, aber durch ihn und in ihm will Gott erkannt und verehrt werden (apol. c. 21 Oe. I. 204). Schon im segnenden Jakob ist vorgebildet, wie da „alle Segnung von Christus kommen wird“ (de bapt. c. 8 Oe. I. 627). Was die alten Opfer nur andeuteten, hat uns Christus gebracht. Er ist novorum sacrificiorum sacerdos (adv. Iud. c. 6 Oe. II. 712), der „Priester des Vaters“ (adv. Marc. I. IV c. 9 Oe. II. 176), der uns mit seinem göttlichen Blute losgekauft (ad ux. I. II c. 3 Oe. I.

magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur (de pat. c. 1 Oe. 587). — Neander, Antignostikus S. 138, findet in dieser »Leidentlichkeit«, die sich ganz der göttlichen Gnade überläßt, montanistische Spur; allein sie bezieht sich nach T. lediglich auf große heroische Tugendgaben, wie sie für den leidenschaftlichen T. die Übung der Geduld darstellt. Und daß hier nur die göttliche Gnade wirksam sein kann, war von jeher Lehre nicht bloß des T., sondern der Kirche. Übrigens vergißt T. auch hier die menschliche Mitwirkung nicht, welche die göttliche Eingebung erfaßt und übt.



Leiden unempfindlich, allein sie gibt Kraft zum freudigen Ertragen.<sup>1)</sup> Ebenso ermöglicht ihre Hilfe, gewisse schwierige Tugenden zu üben, gewisse Laster zu fliehen.<sup>2)</sup> Besonders die Kerntugend des Neuen Bundes, duldende Selbstverleugnung, ist ihr Geschenk.<sup>3)</sup> Auch die Annahme des Christentums ist ein Werk der Gnade.<sup>4)</sup>

In diesem und ähnlichem Sinne eignet der Gnade nur weckende und fördernde Tätigkeit: sie dient gleichsam zum Auf- und Ausbau des natürlichen guten Menschen. Doch damit erschöpft sich ihr Begriff keineswegs. Noch ungleich Größeres hat Christus verheißen und gebracht, ein neues, übernatürliches Lebensprinzip, die Gnade des Hl. Geistes.<sup>5)</sup> Dieser Hl. Geist scheint durchweg persönlich gefaßt; in der montanistischen Zeit ist er „der Paraklet“. Sobald die sittliche Reinigung des natürlichen Menschen vollendet ist (s. I. Absch. § 11 u. 15), wohnt er der Seele wie seinem Tempel ein.<sup>6)</sup> Seine Kennzeichen sind Geduld (*ubi deus, ibidem et alumna eius patientia*, de pat. c. 15 Oe. I. 614), Unschuld und Taubeneinfalt (*... ut natura S. S. declararetur per animal simplicitatis et innocentiae*, de bapt. c. 8 Oe. I. 627). Durch die gegenteiligen Laster wird er verletzt (ad mart. c. 1

---

<sup>1)</sup> *nullum sensum passionis delegata gratia avertit, sed patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam, ut sciat fides, quid a domino consequatur, intelligens, quid pro dei nomine patiat* (de or. c. 29 Oe. I. 583).

<sup>2)</sup> *nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur* (de pat. c. 1 Oe. I. 587).

<sup>3)</sup> *cum . . . et gratiam legi superduceret, ampliandae adimplendaeque legi adiutricem suam patientiam praefecit, quod ea sola ad iustitiae doctrinam retro defuisset* (de pat. c. 6 Oe. I. 599).

<sup>4)</sup> *inveni a dei gratia* (ad ux. l. II c. 2 Oe. I. 685); *dei autem gratia sanctificat illud quod invenit* (l. c. Oe. I. 687).

<sup>5)</sup> *iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo* (de pud. c. 6 Oe. I. 803); . . . *mox gratiam pollicitus, quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset* (de paen. c. 2 Oe. I. 645).

<sup>6)</sup> *nam cum omnes templum dei simus, inlato in nos et consecrato S. S.* (de cult. fem. l. II c. 1 Oe. I. 714); *paenitentia . . . mundam pectoris domum superventuro Spiritui Sancto paret* (de paen. c. 2 Oe. I. 646).



Oe. I. 4; de cult. fem. I. II c. 1 Oe. I. 714). Seine Tätigkeit äußert sich — wenigstens für den montanistischen Theologen — in klärendem und stärkendem Zuspruch zur Zeit der Verfolgung,<sup>1)</sup> in der Übung langwährender, strengen Fastens (spiritali fide virtutem subministrante, de iei. c. 6 Oe. I. 859), in der Bewahrung der Keuschheit.<sup>2)</sup> So gipfelt die Gnade Christi nicht bloß in einer absolutio mortis, sondern in der regeneratio hominis, dank der consecutio S. S.<sup>3)</sup>

All dieser reiche Gnadenschatz Christi ist in den Sakramenten der Kirche <sup>4)</sup> hinterlegt. Indem die Kirche diese

<sup>1)</sup> paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

<sup>2)</sup> nam cum omnes templum dei simus . . . eius templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne deus ille, qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat (de cult. fem. I. II c. 1 Oe. I. 714).

<sup>3)</sup> si absolutio mortis est, quomodo absolveret sc. deus bonus a morte, qui non devinxit ad mortem . . . si regeneratio est hominis, quomodo regenerat, qui non generavit . . . si consecutio est S. S., quomodo spiritum attribuet, qui animam non prius contulit (adv. Marc. I. I c. 28 Oe. II. 81).

<sup>4)</sup> Sacramentum hat bei T. verschiedenartige Bedeutung:

a) zunächst behält das Wort den ursprünglichen Sinn von »Fahnen-eid« (de spect. c. 24; de cor. c. 11; Scorp. c. 4; de iei. c. 10).

b) näherhin besagt es eine »heilige Lehre«, namentlich insoweit sie geheimnisvoll ist (de praescr. haer. c. 20. 26. 32; apol. c. 15. 47; de pud. c. 9; adv. Prax. c. 30; adv. Marc. I. I c. 21; II c. 27; Scorp. c. 8. 9).

c) ebenso eine »geheimnisvolle« Beziehung überhaupt (de exh. cast. c. 5. 6; de test. an. c. 2; de bapt. c. 13). Besonders das religiöse Verhältnis zu Gott (de cor. c. 11; de pud. c. 19); zu Mithras (de cor. c. 15).

d) im engeren Sinne deutet der Ausdruck auf eine »mystische Kraft« und deren Wirkung, besonders bei dem Heilszeichen der Taufe (de bapt. c. I. 4. 5); oder auf göttliche Tugendgaben, wie die Ehelosigkeit (de exh. cast. c. 13).

e) Im engsten Verstande bedeutet es »das Heilszeichen« selbst: baptismi s. (de bapt. c. 10); aquae s. (c. 12); panis et calicis s. (adv. Marc. I. V c. 8; III c. 22; I c. 14; IV c. 34; de praescr. haer. c. 40). — A. d'Alès a. a. O. S. 321 f. übersieht diese Unterschiede, wenn er den Sakramentsbegriff des T. mit der dreifachen Bedeutung eines »Fahneneides«, einer »Glaubens- und Sittenregel« und eines »Symbols« erschöpft findet.

Sakramente besitzt und spendet, gelangt ihr Gnadenberuf zu lebendiger Offenbarung. Sie ist mittelbare Gnadenquelle, Heilsanstalt nicht bloß, insofern sie Heilige zu ihrer Gemeinde zählt, sondern zumal, insofern sie vermöge ihrer sakramentalen, unabhängig von allen subjektiven Bedingungen wirkenden Kraft Heilige zu schaffen vermag. Die Objektivität ihrer Heilszeichen verbürgt ihren objektiven Charakter als Heilsmacht, Heilsanstalt; ihre Sakramente beglaubigen sie als das Sakrament. Untersuchen wir darum die Sakramentenlehre des Katholiken Tertullian, soweit sie seine Anschauung über den Gnadenmittlungsberuf der Kirche zu beleuchten vermag.

### § 11. Der kirchliche Bestand der Gnade in den Sakramenten.

Als das eigentliche Sakrament des Christentums und der Kirche gilt unserem Tertullian die Taufe. All ihre Wirksamkeit aus dem Leiden Christi schöpfend,<sup>1)</sup> erweckt sie den Menschen zu neuem Leben in Christus.<sup>2)</sup> Wie einst Christus jungfräulich geboren ward aus Maria, so ist auch unsere Wiedergeburt eine jungfräuliche, weil geschehen im Geiste (de carn. Chr. c. 17 Oe. II. 454). So wird der Mensch ein Kind Gottes,<sup>3)</sup> adoptiert von ihm (de or. c. 4 Oe. I. 559). Eben darum ist der Christ die Blüte der Menschheit: *nemo maior nisi Christianus* (de praescr. haer. c. 3 Oe. II. 5).

Diese Wiedergeburt vollzieht sich in zwei sakramentalen Akten: durch die Abwaschung und durch die Handauflegung mit Gebet. Die Abwaschung reinigt von den Vergehungen;<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> . . . nec instructa sc. in baptismo Ioannis efficacia lavacri per passionem et resurrectionem, quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius (de bapt. c. 11 Oe. I. 630).

<sup>2)</sup> felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur (de bapt. c. 1 Oe. I. 619).

<sup>3)</sup> filii enim eius sunt, qui in ipso renascuntur (adv. Marc. l. V c. 9 Oe. II. 301; adv. Iud. c. 5 Oe. II. 789).

<sup>4)</sup> non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur (de bapt. c. 6 Oe. I. 625).



Weil so die Taufe den Heilswert aus ihrem übernatürlichen Wesen schöpft, ist ihre Spendung gültig auch ohne Zutun des Menschen, ja selbst, wenn der Mensch offenbar unwürdig erscheint.<sup>1)</sup> Die Gottesgabe der Sündentilgung ist dem Täufling von vornherein garantiert (*salvum a. a. O.*); nur muß sich der Täufling diese sakramentale Wirkung besonders zueignen (*elaborandum est, ut eo pervenire contingat a. a. O.*). Versäumt er dies, so kann er durch seinen unwürdigen Empfang allerdings die Menschen täuschen, nicht aber Gott.<sup>2)</sup> Tertullian unterscheidet also genau zwischen gültigem und würdigem Empfang. Ausdrücklich erwähnt und widerlegt er im weiteren die andere geltende Anschauung, welche die sakramentale Wirkung selbst ohne persönliche Würdigkeit eintreten läßt.<sup>3)</sup>

Doch ist dieses Heilssakrament nicht als rein mechanischer Vorgang zu deuten. Was die Taufgnade für den Einzelnen erst wirksam macht, ist die eigene persönliche Hingabe, der Glaube, untersiegelt durch das Bekenntnis von Vater, Sohn und Geist.<sup>4)</sup> Dieser Glaube hat vor

---

<sup>1)</sup> *neque ego renuo divinum beneficium, i. e. abolitionem delictorum, inituris aquam omnimodo salvum esse (de paen. c. 6 Oe. I. 654).*

<sup>2)</sup> *quantascunque tenebras factis tuis superstruxeris, Deus lumen est (de paen. c. 6 Oe. I. 654).*

<sup>3)</sup> *quidam autem sic opinantur, quasi Deus necesse habeat praestare etiam indignis quod spondit et liberalitatem eius faciunt servitutem (de paen. c. 6 Oe. I. 655).* — Seiner gewöhnlichen Methode gemäß widerlegt T. diese Anschauung indirekt, indem er dartut, wie Gott nach dieser Theorie zum Wohltun förmlich genötigt würde. Da aber eine solche Nötigung doch auf die Dauer nicht bestehen könnte, würde er auch in diesem Falle seine Gabe zurücknehmen müssen. — Kellner a. a. O. I. S. 283 deutet diesen Gedanken T.s von der Nötigung Gottes als Einwurf seiner Gegner, nicht als Element seiner eigenen Widerlegung, erkennt aber dadurch den ganzen Zusammenhang. — Nach dem Dargelegten hat auch E. Treibel, Die Anschauung der okzidentalischen und afrikanischen Kirche über die Ketzertaufe, Königsberg 1866, S. 11 unrecht, wenn er annimmt, die afrikanische Kirche hätte keine Unterscheidung zwischen erlaubter und gültiger Taufe gekannt.

<sup>4)</sup> *de bapt. c. 6 Oe. I. 625: Ita et angelus baptismi arbiter super-venturo spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto.*



Oe. I. 75). Heimlich genießt es der christliche Gatte vor jeder anderen Speise, damit es nicht der heidnische Eheteil als giftig beargwöhnt (ad ux. l. II c. 5 Oe. I. 690). Die Mahlzeit Gottes ist dies, darum flieht der Christ das schändliche Mahl der Dämonen (de spect. c. 13 Oe. I. 43). An diesem „Sakramente des Brotes und Kelches“ zerbricht der öde Phantasmenglaube des Marcion; es erweist ja wie nichts anderes die Wirklichkeit des Leibes und Blutes des Herrn.<sup>1)</sup> So oft Tertullian von der Tauffirmung redet, vergißt er nie, die Eucharistie anzufügen (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; de praescr. haer. c. 40 Oe. II. 34. 38<sup>2)</sup>). Schon in ihrer liturgischen Aufeinanderfolge ist ihm die innere dogmatische Zusammengehörigkeit beider Sakramente klargelegt: recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum S. S., et anulum denuo signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus, et recumbet eo in thoro (de pud. c. 9 Oe. I. 810 sq.; de bapt. c. 20 Oe. I. 640<sup>3)</sup>).

Man sieht: Tauffirmung und Eucharistie sind die gewöhnlichen, gottverordneten Lebensquellen des Christen. Aus ihnen befriedigt er alle religiösen Bedürfnisse; in ihnen gelangt zunächst die Gnadenkirche zu Bestand und Lebensäußerung.

Tertullian hat aber in seiner katholischen Zeit den Begriff einer Gnadenkirche zu tief erfaßt, als daß er ihr Wirken auf die Zahl der Taufunschuldigen allein beschränkt

<sup>1)</sup> proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus (cf. adv. Marc. l. IV c. 40) corporis et sanguinis Domitici veritatem adversus phantasma Marcionis (adv. Marc. l. V c. 8 Oe. II. 296).

<sup>2)</sup> Kolberg a. a. O. S. 115 u. Probst, Liturgie etc. S. 207 deuten in dem Ausdrucke »amen in sanctum proferre« (de spect. c. 25 Oe. I. 57) sanctum fälschlich auf die Eucharistie, weil der Gegensatz zu dem »gladiatori testimonium reddere« dies erfordere. Allein sowohl vorher wie nachher ist von dem Gebete ausschließlich die Rede, spez. von dem doxologischen Lobpreise. Das Amen schließt also nur dieses Gebet ab. Sanctum bezieht sich auf das vorausgehende wie nachfolgende Deus.

<sup>3)</sup> Die schwierigen, einem objektiven Gnadencharakter der Eucharistie scheinbar widersprechenden Stellen T.s und deren Aufhellung siehe bei C. L. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874; Adhémar d'Alès a. a. O. S. 356 ff.

hätte. Die Kirche verglich er mit der Tenne, gefüllt mit einem wirren Haufen von Gläubigen, mit Weizen und Spreu.<sup>1)</sup> Es entging ihm nicht, daß eine traurige Vielheit in der Gemeinde dem hohen Ideale christlicher Vollkommenheit tatsächlich nicht in allweg nachkam und sich durch mehr oder minder bedeutende Fehlritte der Gnadengemeinschaft mit Gott und seiner Kirche beraubt hatte. Sollte die Kirche auf deren Erlösung verzichten, vergessend des hohen Berufes des guten Hirten, der auch dem verlorenen Schäflein noch nachgeht? Die eigene trotzig Willensnatur hätte wohl lieber diese Frage verneinen mögen oder zum mindesten das eigene Blut als Sühnpreis gefordert. Von Anfang an stand es ja bei ihm fest: höchstens das eigene Martyrium vermag gleich der Taufe gewisse und völlige Reinheit zu bringen (*certa salus, secunda regeneratio*, *Scorp. c. 6 Oe. I. 512; secundum lavacrum, de bapt. c. 16 Oe. I. 634; secunda intinctio, de pat. c. 13 Oe. I. 611*). Freilich sollte auch ein derartiges Bußmittel nicht vornöten sein nach dem Grundsatz des echten Christen: „*semel delicta diluuntur!*“ (*de bapt. c. 15 Oe. I. 634*). „Den Rückfall dem ewigen Feuer!“ (*de bapt. c. 8 Oe. I. 627*). „Wer einmal in Christus getauft, bleibt immerdar rein“ (*de or. c. 13 Oe. I. 565*).

Doch Tertullian kann es verstehen, wenn die Not des täglichen Lebens die Kirche zu milderer Bußauffassung bestimmt hat. Und darum fügt er, wenn auch widerstrebend, zu den ordentlichen Sakramenten der Tauffirmung und Eucharistie als außerordentliches noch jenes der Kirchenbuße hinzu. Allerdings sucht er diese möglichst in seinem Geiste zu deuten und des reinen Gnadencharakters zu entkleiden (s. § 15), allein auch in dieser individuellen Färbung verrät seine Buße immer noch sakramentalen Beruf. Wenn auch dem Wesen nach etwas rein Menschliches (*munus humanum condicione*, *de bapt. c. 10 Oe. I. 629*), ist ihre Einsetzung nicht von Menschen-, sondern von

---

<sup>1)</sup> *haec (scil. persecutio) pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat, ecclesiam scil., confusum acervum fidelium eventilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum (de cor. c. 1 Oe. I. 462 sq.).*

Gottesgnaden.<sup>1)</sup> Als solche erwirkt sie unsichtbare Begnadigung schon im Diesseits in der Kraft der Fürbitte der in Christus allmächtigen Gläubigen.<sup>2)</sup> Der Begnadigungsakt selbst fällt mit der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft durch den Bischof zusammen.<sup>3)</sup> Bei aller subjektiven Ten-

<sup>1)</sup> haec igitur venena eius (sc. diaboli) providens Deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

<sup>2)</sup> in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi, cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat (de paen. c. 10 Oe. I. 661).

<sup>3)</sup> Preuschen a. a. O. S. 11 und P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris 1902 p. 76 geben dieses Resultat für die montanistische Schamschrift, nicht aber für die katholische Bußschrift zu. Letzteres gewiß mit Unrecht. Aus der Bußschrift erhellt:

1. Das Bußverfahren ist kein lebenslänglicher, sondern ein abgeschlossener, vorausbegrenzter Akt, denn nachher besteht wieder die Möglichkeit der Sünde, aber die kirchliche Unmöglichkeit der Wiederaufnahme: sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Habes, quod iam non merebaris; amisisti enim, quid acceperas . . . iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato (de paen. c. 7 Oe. I. 657. 658).

2. Die Wirkungen dieses Bußverfahrens sind denen der Taufe ähnlich. Wie das Taufsakrament den Riegel der Vergebungstüre darstellt, der dem Bekehrten das Innere des Hauses aufschließt, so ist auch die Exomologese ein Öffnungswerkzeug zu dem inneren Heiligtume, freilich zweiter Ordnung, weil im Vestibul des Hauses zu finden: collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (de paen. c. 7 Oe. I. 657). Gleich der Taufe bewirkt also auch die Exomologese die Wiederaufnahme in die Heilsgemeinde. Sie ist secundum subsidium (de paen. c. 12 Oe. I. 664); ultima spes, residuum auxilium (de paen. c. 7 Oe. I. 656). Deshalb die Mahnung: iterato beneficio gratus esto, reconciliari adhuc potes (de paen. c. 7 Oe. I. 658). Vgl. auch peccator restituendo sibi (c. 12 Oe. I. 664); Adam exomologesi restitutus in paradysum suum l. c.; iterata valetudo (c. 7 Oe. I. 658); die Gegensätze peccare — paenitere, periclitari — liberari etc.

Mit Unrecht findet Preuschen a. a. O. S. 13 hier einen Anklang an Hermas, wo die Notwendigkeit der christlichen Tugend an dem Bilde von Jungfrauen gezeigt wird, durch deren Hände jeder Heilsbefrissene hindurchgehen muß (Sim. IX, 4. 13 ff.). Offenbar will hier Hermas nicht die



denz wahrt so Tertullian den großen Grundgedanken: es gibt einen sakramentalen Sündennachlaß durch die Kirche auch nach der Taufe. Hermas gefiel sich noch in der beschränkten Anschauung, daß die Buße nicht nur Ausnahmemittel für den Gläubigen, sondern auch für die ganze Kirche sei. Das Pathos des Jubiläumspredigers hatte ihn wohl hierzu verleitet. — Tertullian streifte diese Einseitigkeit ab. Durchweg stellte er das Bußinstitut als bleibende Einrichtung der Kirche dar. Nur beschränkte er in Anlehnung an Hermas deren Gebrauch für den Büsser auf einen einzigen Fall: *sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra* (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

Mit der Anerkennung einer sakramentalen Kirchenbuße war auch der Glaube an deren umfassende, keine Sünde ausschließende Wirkungskraft bedingt. Bezogen sich die Nachstellungen des Teufels auf alle Gebiete der Sittlichkeit, so war auch für den Christen ein Rückfall auf allen diesen Gebieten möglich und demzufolge ein allumfassender Sündennachlaß gefordert (vgl. de paen. c. 7 Oe. I. 657). In der Tat konnten nach der Anschauung des katholischen

---

Art und Weise der Kirchenbuße, sondern die Heilsbedeutung der christlichen Tugend überhaupt illustrieren. — Das zweite Bild des Hermas, auf welches Preuschen Bezug nimmt, ähnelt allerdings dem Bilde unseres T.: die Sündenreinen dürfen in den Turm der Heilsgemeinde einziehen, die Büsser dagegen verbleiben in der ersten Mauer (Sim. VIII). Allein — und das ist der bedeutsame Unterschied der beiderseitigen Vorstellungen — T. läßt es bei diesem Bilde nicht sein Bewenden haben, sondern führt es weiter bis zum vollen Eingange der Büsser in die Heilsgemeinde.

3. Das Bußverfahren wird durch die Absolution abgeschlossen. Ausdrücklich nennt sie T.: *an melius est, damnatum latere quam palam absolvi* (de paen. c. 10 Oe. I. 662). Gegensatz ist hier nicht bloß, wie Preuschen deutet (S. 12), *damnari* — *absolvi*; sondern vor allem *latere* — *palam*. Wie sich das »latere« auf das Diesseits bezieht, so notwendig auch das »palam«, umsomehr, als ja durchaus von einem kirchlichen Bekenntnis die Rede ist. Das »palam absolvi« bezeichnet darum den feierlichen Begnadigungsakt vor der Kirche im Gegensatze zu dem sonst ebenfalls schon im Diesseits drohenden, im Gewissen sich vollziehenden göttlichen Verdammungsurteil (*damnatum latere*). Es ist dieselbe Alternative, die auch Irenäus den zur Häresie verführten Weibern stellt (adv. haer I, 13. 7). — Vgl. übrigens auch Neander, Antignostikus, S. 200 N. 2.

Tertullian alle Sünden, die Kapitalvergehen der Idololatrie, der Unzucht und des Mordes nicht ausgenommen, ein zweites Mal durch die Exomologese Sühnung finden, wie auch den Thyatirenern nach dem Genuß des Götzenopferfleisches und unzünftigem Tun wieder Buße gewährt ward.<sup>1)</sup> Tertullian hielt es für gut, selbst die Katechumenen über diese umfassende Wirkungskraft der zweiten Buße zu belehren und ängstliche Gemüter damit zu beruhigen. Wenn auch verblümt, so zählte er ihnen doch nicht undeutlich alle Hauptvergehen auf, die durch Teufelstrug möglich und durch die zweite Buße tilgbar sind: die unzünftige Begier der Augen und die Apostasie des Furchtsamen erwähnt er ebenso wie weltlichen Sinn und häretische Verkehrtheit.<sup>2)</sup> Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, der hungernd die unreinen Schweine hütet, findet in der Volkskatechese seine umfassendste, trostvollste Deutung.<sup>3)</sup> Tertullians Bußlehre klingt in den Ton frohester Zuversicht aus, den keinerlei Einschränkung trübt: *heus tu, peccator, bono animo sis! vides, ubi de tuo reditu gaudeatur* (de paen. c. 8 Oe. I. 658).

Die Gnadenkirche des Tertullian stand darum im Prinzip allen Sündern offen,<sup>4)</sup> selbst den eigentlichen Kapitalvergehen.

---

<sup>1)</sup> id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat. Desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, . . . Pergamenos docentes perversa reprehendit (de paen. c. 8 Oe. I. 658).

<sup>2)</sup> si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere (de paen. c. 7 Oe. I. 657).

<sup>3)</sup> si paeniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquo pecus . . . tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat (de paen. c. 8 Oe. I. 659).

<sup>4)</sup> Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, S. 116: In der montanistischen Verweigerung der Absolution für alle Todsünden »liegt ein entschiedener Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Prinzip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden«. Ähnlich A. d'Alès l. c. p. 273: les paroles — dans la pénitence — donnent clairement à entendre que Dieu a mis dans l'Église un pardon pour des fautes graves, telles que l'impudicité, l'ambition, l'apostasie ou l'hérésie.

Naturgemäß waren je nach dem Tiefstande einer Sünde auch die Bedingungen verschieden, unter denen die Aufnahme in die Gnadengemeinschaft erfolgen konnte. Für die vollendete Idololatrie — *summa offensa* (de spect. c. 2 Oe. I. 20), *caput iniustitiae*, *principale crimen generis humani*, *summus saeculi reatus*, *tota causa iudicii* (de idol. c. 1 Oe. I. 67. 69) — scheint Tertullian von Anfang an eine lebenslängliche Buße gefordert zu haben.<sup>1)</sup> Alle symbolischen Tiere nimmt er noch in die Arche der Kirche auf: Raben, Weihen, Wölfe, Hunde, Schlangen; nur keine Götzendiener (de idol. c. 24 Oe. I. 107). Dagegen fand die erzwungene Apostasie nach geleisteter Buße wieder Nachlaß.<sup>2)</sup> Ebenso war auch die Buße der Unzüchtigen zeitlich beschränkt. Mit Hochachtung zitiert er in seiner katholischen Gebetschrift noch den gegen die Unkeuschen äußerst milden Hermas (de or. c. 16 Oe. I. 567), denselben, welchen er nachmals, da er zeitliche Buße und Wiederaufnahme für gewisse Sünden verwirft, nicht genug als „Ehebrecher-Patron“ schmähen kann (de pud. c. 10 Oe. I. 813<sup>3)</sup>).

Alle  
Tiere

<sup>1)</sup> quicumque fluctus eius sc. idololatriae offocant, omnis vertex eius ad inferos desorbet (de idol. c. 24 Oe. I. 106 sq.).

<sup>2)</sup> T. scheidet diesen unfreiwilligen Abfall ausdrücklich von der freiwilligen apostasia ex fide, im Anschluß an Hermas Sim. IX, 21. 26; vgl. apol. c. 2 Oe. I. 121: vel ne compulsus negare non ex fide negarit et absolutus ibidem post tribunal de vestra rideat aemulatione iterum Christianus? Der unter Martern abgefallene Christ steht ihm höher als der niedrige Flüchtling (de fug. c. 10 Oe. I. 479). Selbst in der extrem rigoristischen Schamschrift befürwortet er dessen Wiederaufnahme (de pud. c. 22 Oe. I. 847). — Doch scheint auch der Gegenstand der Idololatrie bei der Aufnahme berücksichtigt worden zu sein. Die Verehrung toter Kaiser ist z. B. »Idololatrie zweiten Ranges« (de cor. c. 10 Oe. I. 439).

<sup>3)</sup> Mit Unrecht beruft man sich hierfür auch auf die Geduldschrift (de pat. c. 12 Oe. I. 608): at enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum, quod etiam paenitentiae ministrat (sc. patientia), solitae lapsis subvenire cum disiuncto matrimonio (ex ea tamen causa, qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri) haec expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem? Quantum boni utrique confert? Alterum adulterum non facit, alterum emendat. — Weder hat Rhenanus recht, wenn er diese Ehescheidung auf eine Mischehe mit den Heiden bezieht; noch kann man darunter mit La Cerda

Ausdrücklich gesteht er es selbst in seiner montanistischen Schamschrift, daß er in der kirchlichen Unzuchtsfrage einen „Fortschritt“ in seinen Anschauungen konstatieren könne.<sup>1)</sup>

Erst allmählich muß sich darum in der afrikanischen Kirche, gewiß nicht ohne phrygische Beeinflussung, die strengere Anschauung durchgesetzt haben, welche auch für Unzucht und den ohnehin seltenen Mord lebenslängliche Buße verlangte. Tertullian kennt anfangs diese Trias nicht. In der Taufschrift (de bapt. c. 4 Oe. I. 623) spricht er von der *macula idololatriae aut stupri aut fraudis*; ähnlich nennt er in der Schutzschrift (apol. c. 2 Oe. I. 118) *homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam, et cetera scelera*. Ebenso in c. 11 (Oe. I. 159): *impii quique in parentes et incesti in sorores et maritarum adulteri et virginum raptores et puerorum contaminatores et qui saeviunt et qui occidunt et qui furantur et qui decipiunt . . .* Nicht anders in den Schauspielen (de spect. c. 3 Oe. I. 22): *aperte positum est non occides, non idolum coles, non adulterium, non fraudem admittes*. Ähnlich in c. 20 (Oe. I. 52): *spectat et latrocinia, spectat et falsa et adulteria et fraudes et idololatrias et spectacula ipsa*. Selbst in der montanistisch angehauchten Schrift de idololatria zählt er unterschiedslos auf: *idololatria, homicidium, adulterium et stuprum, fraus*, wenn er auch von der Trias bereits zu wissen scheint (de idol. c. 11 Oe. I. 84).

Jedenfalls bestand aber die Trias bereits zu der Zeit, als Kallixt sein berühmtes Bußedikt erließ.<sup>2)</sup> Doch wenn

ein *divortium propter adulterium* verstehen. Es ist hier lediglich auf den christlichen Gebrauch angespielt, während der Bußzeit des einen Gatten sich der ehelichen Rechte zu enthalten. Vgl. Herm. Mand. IV, 1, 10.

<sup>1)</sup> Vgl. de pud. c. 1 Oe. I. 792. 793: *erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent. Nunquam societatis repudium delicti praeiudicium est . . . non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit . . .*

<sup>2)</sup> O. Pfülf in der Zeitschrift f. kath. Theologie, 1887, S. 720 bestreitet dies mit Unrecht. Der Vorwurf der Unkonsequenz, welchen T.

auch nunmehr auf diesen Kapitalvergehen stete Kirchenbuße lastete, so war ihnen deswegen — im Gegensatze zu der späteren montanistischen Ausschreitung — keineswegs die sakramentale Wirksamkeit der Kirche entzogen: ihre Buße hatte denselben unfehlbar wirksamen Charakter wie jene der Kleinsünden, wenn auch die kirchliche Zuwendung der Begnadigung erst mit dem Lebensende eintrat. Eben darum galten sie nach wie vor als Glieder der Kirchengemeinschaft, sie gehörten zum Leibe Christi (de paen. c. 10 Oe. I. 661). Weil und insofern sie die Kirchenbuße auf sich nahmen, war ihnen das ewige Heil garantiert.

Der allumfassende Nachlaßwille, den Tertullian in seiner katholischen Zeit der Kirche zuspricht, findet auch in der ungefähr gleichzeitigen Praxis anderer Kirchen seine Bestätigung. So verkündet Hermas in der römischen Kirche allgemeine, wirksame Bußgelegenheit (Sim. VIII, 11; IX, 7); selbst für die Ehebrecherin (Mand. IV, 1); ja auch für den böswilligen Apostaten, wenn auch immerhin dessen symbolische Zweige erfahrungsgemäß dürr und von Motten zerfressen werden (Sim. VIII, 6; IX, 26).

Ebenso nahm man in der Lyoner Kirche unter gewissen Voraussetzungen Abgefallene wieder in die Gemeinschaft auf (Euseb. H. E. V. 1. 46. 48). Dionysius von Korinth mahnt ausdrücklich zu solcher Milde (Euseb. H. E. IV. 23) etc.

Erst der sich auswirkende enkratitisch rigoristische Geist, der zuletzt im Montanismus feste Formen gewann, mochte auch hier eine allgemeine Verschärfung der Kirchendisziplin verschuldet haben. Je mehr sich dieser Rigorismus

---

dem Papste Kallixt macht, weil er die Unzucht allein aus dem festen Gefüge der drei Kapitalsünden gerissen, wäre unbegreiflich, wenn nicht wirklich schon die derzeitige Kirchenpraxis jene Kapitalsünden mit dem gleichen Reservat belegt hätte: quis eam talibus lateribus inclusam, talibus costis circumfultam a cohaerentium corpore divellet . . . ut solam eam secernat ad paenitentiae fructum? . . . Igitur aut nec illis aut etiam nobis paenitentiae subsidia convenient (de pud. c. 5 Oe. I. 799 sq; cf. c. 9 Oe. I. 810): si Christianus est, qui acceptam a Deo patre substantiam utique baptismatis . . . prodigit ethnice vivens . . . iam non moechi et fornicarii, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient.

entwickelte, desto näher lag die Gefahr, daß man von der faktischen zur prinzipiellen Verweigerung der Rekonziliationsbefugnis fortschritt. In der Tat stellte denn auch der Montanismus oder vielmehr der montanistisch gewordene Tertullian zuerst die Unterscheidung von vergebbaren und unvergebbaren Sünden auf (II. Abschn. § 4).

## § 12. Die Heilsbedeutung der Kirche als Mittlerin der Gnade — *mater ecclesia*.

So hat sich denn die Kirche Tertullians nicht bloß als Kirche der Lehre und Disziplin, sondern auch als Gnadenkirche erwiesen. Gnadenmutter zu sein, ist ihr hohes Vorrecht vor den Afterkirchen, die nicht einmal das Sakrament der Wiedergeburt gültig spenden können (*de bapt.* c. 15 Oe. I. 633). Sie allein ist die „wahre Mutter der Lebendigen“ (*vera mater viventium*, *de an.* c. 43 Oe. II. 526), die gleich der freien Gefährtin Abrahams nicht Knechte des Gesetzes, sondern Kinder der Freiheit gebiert.<sup>1)</sup>

Und wie sie den Kindern das Leben gibt, so zieht sie dieselben auch groß: einer „sorgenden Mutter“ gleich leitet sie die gebenedeiten Neuchristen an, „sobald sie dem Taufbade entstiegen, zum erstenmale mit den Brüdern die Hände zum Gebete zu erheben und die Gnadenschätze zu erflehen“ (*de bapt.* c. 20 Oe. I. 640). Ja selbst leibliche Nahrung bietet ihre „mütterliche Brust“ bedrängten Brüdern, vorab den Märtyrern (*ad mart.* c. 1 Oe. I. 3). Wie beklagenswert sind die Häretiker, die keine solche Kirche haben: „ohne Mutter, ohne Heimat irren sie wie Verbannte umher“ (*de praescr. haer.* c. 42 Oe. II. 41). Ganz anders der wahre Christ: die Liebe zur „Kirchenmutter“ verdrängt ihm alle irdische Liebe; <sup>2)</sup> ihr vor allem hat er sich verpflichtet, weil von ihr seine Größe.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> *super omnem principatum generans . . . mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam* (*adv. Marc.* l. V c. 4 Oe. II. 284).

<sup>2)</sup> *haeredes scilicet Christianus quaeret saeculi totius exhaeres. Habet fratres, habet ecclesiam matrem* (*de monog.* c. 16 Oe. I. 786).

<sup>3)</sup> . . . *aliud super omnem principatum generans, vim, dominationem,*



ist im Himmel.<sup>1)</sup> Sie ist die rechte himmlische Arche, von wannen die Friedenstaube des Hl. Geistes kommt.<sup>2)</sup> In mystischer Glut verwebt er dieses himmlische Reich mit dem erträumten, wunderbaren Jerusalem „göttlichen Ursprungs“, das „auf tausend Jahre nach der Auferstehung vom Himmel gebracht wird“, vorausverkündet als „unsere Mutter da droben“ (Gal. 4, 26) von dem Apostel (adv. Marc. l. III c. 24 Oe. II. 156). Von dieser „einen Kirche in den Himmeln“ empfängt zumal das Taufsakrament seinen lebensvollen Gehalt (unus deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis, de bapt. c. 15 Oe. I. 633).

Die Heiligungskraft der Kirche ruht demnach bei Tertullian in ihrer himmlischen Wesenheit. Sie ist der Himmel, vom Himmel, im Himmel. Sie ist die Mutter der Lebendigen, weil durchlebt von himmlischen Kräften. So gewinnt bei Tertullian die Bezeichnung der Kirche als „Mutter“ ihren Vollsinn. Die Kirche ist nicht bloß Hebamme, die werkzeuglich der Wiedergeburt aus dem Hl. Geiste assistiert, sie ist physische Gebärerin, die aus ihrem eigenen vollen Leben neues Leben weckt.

Ja, die Betrachtungsweise der Kirche als himmlische Heilsursache tritt bei Tertullian so sehr in den Vordergrund, daß ihr irdisches, sichtbares Wesen nicht unmerklich darunter leiden muß. Besonders läßt sich dies an einer vielbesprochenen Stelle der katholischen Gebetsschrift nachweisen. Weil diese Stelle ein helles Licht über die schon anfänglich spiritualistisch angehauchte Kirchenauffassung des Tertullian breitet, müssen wir sie im Wortlaute wiedergeben:

Item in patre filius invocatur. Ego enim, inquit, et pater unum sumus. Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Si quidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Uno igitur genere aut vocabulo

---

<sup>1)</sup> scit se peregrinam in terris agere inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere (apol. c. 1 Oe. I. 113).

<sup>2)</sup> columba S. S. advolat, pacem dei adferens, emissa de caelis, ubi ecclesia est arca figurata (de bapt. c. 8 Oe. I. 627).



et deum cum suis honoramus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus (de or. c. 2 Oe. I. 556. 557; Wissowa p. 182). Sein nächster Zweck ist, hiermit darzutun, wie mit der Vaterunser-Anrede nicht bloß die Anrufung des Sohnes, sondern auch die Erwähnung der Kirche als der Mutter verknüpft sei. Der Name „Vater“ sei ein beziehungsaffender Begriff: er bedingt einerseits das Kind (filius), anderseits die Mutter (ecclesia). Sobald wir darum „Vater“ beten, erinnern wir uns auch an den Sohn und die Mutter. — Denkt sich nun Tertullian diese „Mutter“ rein göttlich wie „Vater“ und „Sohn“, als identisch mit dem belebenden Hl. Geiste? Die innige Beziehung zu Vater und Sohn wie die auffallende Nichtberücksichtigung des Hl. Geistes als solchen legt dies nahe. In seiner montanistischen Zeit hat er zudem ausdrücklich diesen Hl. Geist als das eigentlichste Element der Kirche erklärt.<sup>1)</sup> — Allein, es ist nicht zu vergessen: Tertullian schrieb seine Gebetsabhandlung unstreitig noch als Katholik — nach der nahezu übereinstimmenden Anschauung der Chronologen.<sup>2)</sup> Als Katholik kennt er aber nach dem Dargelegten nur eine „Kirche“, die Gesetzeskirche, die durch den Besitz der Gnadenmittel zugleich auch Gnadenkirche wird.<sup>3)</sup> Die ausdrückliche Unterscheidung der empirischen von der Gnadenkirche war bei ihm, wie wir später zeigen werden, das Resultat harter Geisteskämpfe, keinesfalls eine von Anfang an herrschende Lieblingsidee. Es ist darum ausgeschlossen, unter „Kirche“ bereits hier die Dreifaltigkeitskirche seiner späteren Zeit zu

---

<sup>1)</sup> nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et F. et S. S. (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

<sup>2)</sup> Vgl. E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians in »Texte und Untersuchungen« von Gebhardt und Harnack, V., Leipzig 1889, S. 44 ff.

<sup>3)</sup> Wenn T. in der kath. Zeit von der »Kirche« und ihren Gnadenwirkungen redet, denkt er stets nur an die empirische, von den Aposteln gegründete Kirche, selbst in bewußter Unterscheidung von der Person des Hl. Geistes; vgl.: »in quem enim tingeret, scil. Dominus? . . . in Spiritum S., qui nondum a patre descenderat? in ecclesiam, quam nondum Apostoli struxerant?« (de bapt. c. 11 Oe. I. 630).





höchstens bei Hermas ein Vorwalten der geistigen Auffassung verspüren, insofern auch er die Kirche als Offenbarung des Hl. Geistes,<sup>1)</sup> als Idealkirche ohne Makel und Runzel,<sup>2)</sup> vor allem zuerst geschaffen (Vis. II, 4, 1), zu fassen scheint. Hat Tertullian bei ihm gelernt? Gewiß ist, daß er den „Hirten“ kannte; in der katholischen Periode schätzte er ihn als gewichtige Autorität, wie er selber andeutet,<sup>3)</sup> seine Gedanken über die nur einmalige Bußmöglichkeit scheinen ausschließlich Hermas entlehnt, und wenn gerade Tertullian den Gegensatz des christlichen Glaubens und unchristlichen Lebens so scharf hervorkehrt, so klingt das wieder ganz auffällig an Gedanken des Hirten an.<sup>4)</sup> In seiner montanistischen Zeit freilich hat er die Hirtenschrift als ehebrecherisch gebrandmarkt, weil sie die zweite Ehe erlaubte (Mand. IV, 4; vgl. de pud. c. 10 Oe. I. 813). Allein auch das spricht für eine intime Vertrautheit mit dieser Schrift, die um so erklärlicher ist, als gerade seine Zeit sich viel mit Hermas beschäftigte und über die Echtheit seines „Hirten“ sogar in Kirchenversammlungen debattierte (de pud. c. 10 Oe. I. 813).

Wir gehen darum wohl nicht fehl, wenn wir der besonderen Betonung der Ideal- und Geisteskirche, wie wir sie bei Hermas finden, einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Bildung seines spiritualistisch angehauchten Kirchenbegriffes einräumen. — Allerdings: die Vollerklärung der „una ecclesia in coelis“ gibt uns der Hirte keineswegs. Wir müssen darum noch andere Wurzeln suchen, und diese sprießen nicht auf römischem, sondern griechischem Boden. Klemens von Alexandrien, der große zeitgenössische Lehrer der Nachbarkirche, erhebt mit gnostischer Vorliebe das Wesentliche der Kirche über deren empirische Erscheinung: in der möglichst vollkommenen Angleichung der irdischen an die himmlische Kirche, in der Verklärung des fleischlichen zum geistigen Leibe Christi sah er das Ideal des

<sup>1)</sup> Der Hl. Geist spricht „ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας“ Sim. IX, 1, 1.

<sup>2)</sup> Die Kirche ist der Leib, das Geschlecht der Gerechten Sim. IX, 18, 4.

<sup>3)</sup> Durch den Pastor des Hermas sucht er den Gebrauch, sich beim Beten zu setzen, zu erklären und zurückzuweisen (de or. c. 16 Oe. I. 567).

<sup>4)</sup> Sim. VIII, 9; Vis. III, 6.



### § 13. Die Gnadenbeamten oder das spezifische Priestertum.

Der Beruf der *domina mater ecclesia* als heilbringende Mittlerin zwischen Gott und Mensch erheischte entsprechende Organe, die nicht in eigenem, sondern im Namen der christusdurchlebten Kirche deren innere, übernatürliche Lebenskräfte entbanden und den Heilsbedürftigen zuführten. Ein kirchliches Gnadenbeamtentum, ein spezifisches, von der sittlichen Führung der Einzelpersönlichkeit unabhängiges Priestertum im Sinne eines wirklichen Mittleramtes war damit von selbst gegeben.

Als erster unter allen Kirchenschriftstellern hat Tertullian dieser Vermittlungsstellung durch das dem jüdisch-heidnischen Opferritus entlehnte Wort „*sacerdos*“ prägnanten Ausdruck verliehen. Der Bischof ist ihm *summus sacerdos* (de bapt. c. 17 Oe. I. 635). Aber auch den Presbytern erteilt er — freigebiger hierin als Cyprian — diesen Ehrentitel: ihre Amtsverpflichtungen nennt er die *sacerdotalia munera* (de praescr. haer. c. 41 Oe. II. 39), *disciplina sacerdotalis* (de mon. c. 12 Oe. I. 781), *sacerdotia* (de praescr. haer. c. 29 Oe. II. 26), *sacerdotale officium* (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 895); ihr Rang ist der *ordo sacerdotalis* (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747<sup>1)</sup>). Ihre Stellung war dadurch in eine übernatürliche Sphäre erhoben — aus den Menschen genommen, stand der Priester über den Menschen, weil Vermittler zwischen ihnen und Gott. Die Priesterwürde ist

---

<sup>1)</sup> Das sonst zur Bezeichnung des Priesterstandes gebrauchte »ordo« besagt lediglich eine Rangklasse im Sinne des öfters verwendeten »honor« (vgl. de exh. cast. c. 7 Oe. I. 747; de virg. vel. c. 9 Oe. I. 897). Wohl gleichbedeutend mit dem *κλήρος* der griechischen Gemeindeverfassung. Es gibt so gut wie einen *ordo ecclesiae* (de mon. c. 12 Oe. I. 781), *ordo ecclesiasticus* (de idol. c. 7 Oe. I. 75) auch einen *ordo viduarum* (ad ux. l. I c. 7; vgl. *quantae in ecclesiasticis ordinibus*, de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757). *Ordinari* ist also keineswegs von der sakramentalen Bekleidung mit der Priesterwürde zu verstehen (vgl. de mon. c. 2 Oe. I. 782; de praescr. haer. c. 32 Oe. II. 30). Aber man kann auch nicht umgekehrt mit Ritschl a. a. O. S. 394 aus dieser allgemeinen Bedeutung von *ordo* schließen, das christl. Kirchenamt sei ursprünglich nicht aus einem gottesdienstlichen, sondern sozialpolitischen Verhältnisse hervorgegangen.



der Laie an sich dieselbe Taufbefugnis wie Diakon, Priester und Bischof, weil ebenso getauft wie diese (*alioquin etiam laicis ius est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest. Nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes etc.*). Doch soll er der Kirchenordnung und des Kirchenfriedens halber (*propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est*) auf dieses Recht zugunsten des Klerus verzichten, sowie auch dieser selbst nach dem kirchlich geordneten Rangverhältnis zu taufen gehalten ist.

Scheint es nicht, als ob darnach die Grundlage der priesterlichen Tätigkeit überhaupt die Taufe und jene der Hierarchie die kirchliche Gesetzgebung sei? Zumal, wenn man diese seine Aufstellung mit späteren Äußerungen in derselben Frage vergleicht, die mit bündiger Klarheit das Priestertum ein allgemeines, die Hierarchie kirchenrechtlich nennen?

Doch es wäre verfehlt, wollte man Tertullians Priesterbegriff aus solch einzelnen, hingeworfenen Bemerkungen ergründen. Gewiß hat ja Tertullian nie über die Priesteridee so eigentlich reflektiert, nicht einmal, wie wir später sehen, in der montanistischen Zeit. Man darf deshalb auch seine diesbezüglichen theoretischen Aufstellungen nicht zu sehr betonen, sondern muß versuchen, aus den praktischen Aufgaben, die er dem Priester zuweist, die zugrundeliegende Priesteridee herauszuschälen. Gerade dieser sein praktischer Erfahrungsbegriff zeigt noch durchaus katholisches Gepräge: nicht als Privatperson oder Gemeindediener, sondern als Kirchenbeamter erscheint bei dem Katholiken Tertullian der Priester, d. h. als bestellter Vermittler der in der Kirche niedergelegten Gottesgnade.

Der sakramentale Mittlerberuf gehört außer dem Lehrberufe vor allem zum Kreise des sacerdotale officium.<sup>1)</sup> Das

---

heit, Unterschiedslosigkeit: vor der Taufe sind Laien und Ordinierte gleich, denn es gibt doch wahrhaftig noch keine Hierarchie unter den Katechumenen (*nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes*). Weil aber gleicher Taufitel, darum auch gleiches Taufrecht. S. Neander a. a. O. S. 181.

<sup>1)</sup> non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec





— Auch „die Kasteiung des Leibes ist eine Sühngabe für den Herrn in Kraft des Opfers der eigenen Verdemütigung, wobei man Trauerkleidung und kärgliche Nahrung dem Herrn darbringt . . ., wobei man Fasten aneinanderreicht und in Sack und Asche verbleibt“.<sup>1)</sup> Ebenso ist die Bewahrung der Keuschheit ein lauterer Opfer vor dem Herrn, eine Darbringung des Leibes und Geistes, ja der ganzen Natur.<sup>2)</sup>

Gebet wie Abtötung gelten also bei Tertullian als Opfer. Allein von diesem Gebetsopfer unterscheidet sich das öffentliche Opfergebet der Kirche, d. i. die eucharistische Feier. So oft Tertullian von dem „Opfer“ (oblato) schlechthin redet, versteht er darunter diesen eucharistischen Gottesdienst vor dem Angesichte der Gemeinde. „Den Opfergebeten beiwohnen“, die „Teilnahme am Opfer“ ist ihm unzertrennlich vom „Empfange des Leibes des Herrn“.<sup>3)</sup> Erst die Eucharistie krönt alle Andacht.<sup>4)</sup> Darum wählt auch Tertullian zur Bezeichnung dieses eucharistischen Opfers gerade solche Ausdrücke, welche ein reales Opfergebet und -Mahl bedingen: sacrificiorum orationes (de or. c. 19 Oe. I. 572); sacrificium (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753; de cult. fem. l. II c. 11 Oe. I. 731; ad ux. l. II c. 8

---

Ausdrücke: oratio celebranda (or. c. 23 Oe. I. 580), orationem deducere ad altare (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752); sacrificium mundum scil. simplex oratio (adv. Marc. l. IV c. 1 Oe. II. 161); saturatam orationem velut opimam hostiam admoveere (de or. c. 27 Oe. I. 582) etc.

<sup>1)</sup> de pat. c. 13 Oe. I. 610; de cult. fem. l. II c. 9 Oe. I. 727; de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; de iei. c. 10 Oe. I. 866 etc.

<sup>2)</sup> . . . quantum tenebrarum circumfundere debemus, cum tantam oblationem deo offerimus ipsius corporis et ipsius spiritus nostri, cum illi ipsam naturam consecramus (de virg. vel. c. 13 Oe. I. 903).

<sup>3)</sup> vgl. die Anspielung der Gebetsschrift (de or. c. 19 Oe. I. 571): similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.

<sup>4)</sup> hanc (sc. orationem) de toto corde devotam . . . agape coronatam . . . deducere ad dei altare debemus (de or. c. 28 Oe. I. 582. 583).



angesagt und dem himmlischen Vater genehm sein (ad ux. l. II c. 8 Oe. I. 696).

Freilich erscheint bei Tertullian der reale, objektive Wert des Priesters und des Opfers insofern nicht völlig gewahrt, als er dem eucharistischen Opfer die lebendige Wesensbeziehung zum Kreuzopfer, also einen objektiven Opferwert benimmt. Nicht wesenhafte Vergegenwärtigung des Todes Christi, sondern Opferspeise (opimitas dominici corporis, de pud. c. 9 Oe. I. 811) ist ihm primär das Opfer, und zwar insofern, als sich in deren Genuß die Hingabe des Christen im Sinne der oblatio obsequii in voluntate (de or. c. 9 Oe. I. 563) als die innigste und augenfälligste erweist. In dem Ausdrucke „hostiam sc. orationem . . . agape coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad dei altare debemus“ ist diese Auffassung besonders vordringlich. Auch die Formel „super panem deo gratiarum actionibus fungi“ (adv. Marc. l. I c. 23 Oe. II 75; l. IV c. 9 Oe. II. 176 etc.) berücksichtigt gerade den subjektiven Opferbegriff. Die ganze Opferlehre des Tertullian gipfelt hierin. Als eigentlich reales Opfer kennt Tertullian nur den einmaligen Opfertod Christi am Kreuze. Mit Leidenschaftlichkeit wehrt er sich durchgehends gegen den Gedanken, es könne außer diesem noch ein anderes, denn ein rein geistiges Opfer geben. Im Gegensatz zu dem Heiden, der mit Wohlgeruch und Blut zum Schöpfer des Alls beten zu müssen vermeint, opfert der Christ pura prece, wie Gott es befohlen.<sup>1)</sup> Und eben diese spiritalium sacrificiorum agnitio unterscheidet ihn auch von dem Juden, der in veraltetem Zeremoniendienst befangen war.<sup>2)</sup> Die

---

<sup>1)</sup> itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece. Non enim eget deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicuius (ad Scap. c. 2 Oe. I. 542).

<sup>2)</sup> igitur cum manifestum sit . . . sacrificia carnalia et sacrificia spiritalia praeostensa, sequitur ut praecedenti tempore datis omnibus istis praeceptis carnaliter populo Israeli superveniret tempus quo legis antiquae et caeremoniarum veterum praecepta cessarent, et novae legis promissio et spiritalium sacrificiorum agnitio et novi testamenti pollicitatio superveniret . . . (adv. Iud. c. 6 Oe. II. 711).







So erscheint denn der Bischof und in ihm das Priestertum durchwegs als das segenspendende Organ der Gnadenkirche. Der darauf bezügliche Sprachgebrauch des Tertullian kann darum keineswegs „vielleicht (!) nur als eine Spielerei mit alttestamentlichen Analogien erscheinen“ (Ritschl a. a. O. S. 398).

Ist nun diese Priesteridee des Tertullian ein altes Erbstück, übernommen aus der altchristlichen Rüstkammer, oder hat sie wirklich erst Tertullian geschaffen, sowie er auch ihren prägnantesten Ausdruck als erster benutzt?

Gewiß war das spezifische Priestertum des Tertullian von seiner Auffassung der Kirche als der Gesetz- und Gnadenkirche bedingt. Insofern das Gesetz das sittliche Tun gebieten, die Gnade es verklären und erleichtern sollte, insofern also das in Christus werktätige Verhalten des Menschen, nicht sein über allem menschlichen Tun erhabenes Verhältnis zu Gott als das Wesentliche des Christentums hingestellt ward, war ein allgemeines Priestertum in dem Sinne, daß es als Attribut des Wiedergeborenen in der Gewißheit der Wiedergeburt seine einzige Wurzel hätte, von vornherein ausgeschlossen. Nicht vollendete Gewißheit des Heiles, sondern dessen fortschreitende Aneignung und Sicherung bot die Kirche, und darum waren für sie Gnadenmittler vonnöten, die nach den Einzelbedürfnissen die kirchlichen Gnadenschätze auszuteilen hatten.

Diese seiner Priesteridee zugrunde liegende Auffassung von Christentum und Kirche als der auf den Gnadengrunde sich neu aufbauenden Gesetzesoffenbarung teilen nun aber schon alle Väter vor Tertullian. — Vermag ja nicht einmal der römische Klemens „zwischen Glaubens- und Werkgehorsam zu unterscheiden“ (Ritschl a. a. O. S. 284) und — Polykarp in etwa ausgenommen — „verraten die anderen Dokumente des katholisch werdenden Heidentumes kaum einmal diejenige Spur von Einwirkung des Paulus, die in den Briefen des Klemens vorliegt (Ritschl a. a. O.). Mit dieser urchristlichen Gesetzesgnadenlehre war auch das urchristliche spezifische Priestertum gegeben.

Den alten Vätern vor Tertullian konnte darum die









Doch nicht immer hält sich Tertullian im Bannkreise dieser echt urchristlichen Auffassung. Sein drängender, selbstischer, kraftvoller Geist erkennt nicht selten die göttliche Mitwirkung in ihrer primären Bedeutung; ja zuweilen scheint es auch in seiner katholischen Zeit, als ob er der menschlich sittlichen Kraft allein den hohen Flug zum Himmel zutraue, oder wenigstens, als ob die Gnade Christi hierbei nur nachhelfend zur Seite stehe. In der Geduldschrift, wohl einer seiner frühesten Abhandlungen, versteigt er sich schon zu dem Satze, die Gnade Christi im Neuen Bunde erschöpfe sich in einer Mehrung der sittlichen Kräfte, vorab der beharrlichen Selbstzucht, zur Vollführung der neuen, umfassenderen Sittengesetze.<sup>1)</sup>

Ist dies immerhin nur als eine Entgleisung zu werten, die dem Moralprediger im Ansturme auf die sittliche Schlaffheit seiner Zuhörer mit unterlief, so lag es doch seiner innersten Denkweise nicht gänzlich ferne. Allzuhäufig verrät er eine auffallende Überschätzung der persönlichen Heilstätigkeit, eine Überschätzung, die in weiterer Folge die Gotteskraft als objektive Macht eliminieren und den Bestand einer objektiven Gnadenanstalt, wie er immer noch festgehalten erscheint, untergraben konnte.

Schon in seiner Schutzschrift an die Heiden pocht er in kühnen Wendungen auf die Werktätigkeit der Christen. Es bezeugt mehr denn stolzes Hochgefühl, wenn er den Heiden entgegenruft: „Ich bin es, dem allein Erhörung gebührt, ich sein Knecht, der ausschließlic ihm dient, der wegen seiner Lehre getötet wird, der ihm ein fettes und besseres Schlachtopfer darbringt . . . Gebet aus keuschem Leibe und unschuldigem Herzen“ (apol. c. 30 Oe. I. 234). Wenn Gott in drangvoller Zeit wohltätigen Regen spendet, dann danken es die Heiden einzig den Christenwerken: „Abgemagert vom Fasten, abgemergelt durch jede Art von

---

<sup>1)</sup> ita fides patientia illuminata cum . . . gratiam legi superduceret ampliandae adimplendaeque legi adiutricem suam patientiam praefecit, quod ea sola ad iustitiae doctrinam retro defuisset . . .; qui (sc. Christus) postquam supervenit et gratiam fidei patientia composuit, iam nec verbo quidem lacescere . . . licet (de pat. c. 6 Oe. I. 599).



geleistet ist,<sup>1)</sup> so wie auch umgekehrt Begnadigung und Wiedergeburt sich nicht trennen lassen: *exempto scil. reatu eximitur et poena. Ita restituetur homo deo ad similitudinem eius qui retro ad imaginem dei fuerat* (de bapt. c. 5 Oe. I. 625).

Als das Mittel mechanischer Wiedergutmachung ist die Buße etwas rein Menschliches (*munus . . . humanum conditione*). Sie bietet nichts Himmlisches, sondern bereitet es vor, wie die Bußtätigkeit des Johannes in der Wüste erweist (de bapt. c. 10 Oe. I. 629). Als solche menschliche Wegbereitung ist sie aber gleich notwendig für die Taufe wie für die Exomologese. Bevor die Taufe Nachlassung der Sünden und Mitteilung des Hl. Geistes bringt, muß die Buße „alles, was der alte Irrtum verunreinigt, alle Flecken, welche die Unwissenheit in den Herzen der Menschen hervorgebracht hat, ausfegen, abschaben und hinauswerfen“ (de paen. c. 2 Oe. I. 646). Sie muß vorher den inneren Menschen sittlich umbilden, sie muß den praktischen Christen schon fertig schaffen. Was die Taufe eigentlich erst bewirken soll: die Heiligung, teilt Tertullian rein persönlicher Bußtätigkeit zu. Die Taufe ist darum eine „Besiegelung“ des im Bußglauben Begonnenen und Vollendeten. „Wir werden nicht abgewaschen, damit wir zu sündigen aufhören, sondern weil wir schon aufgehört haben, insofern wir dem Herzen nach bereits abgewaschen sind“ (de paen. c. 6 Oe. I. 655).

Und diese natürliche Wiedergeburt des innern Menschen fordert Tertullian nicht bloß als wünschenswert, als hohes Ziel der Hörenden; sie ist ihm unerläßliche Bedingung, weil von Gott selbst als solche gefordert. Nur um den Preis solcher Buße hat er Verzeihung zugesagt.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> *haec omnia exomologesis, ut paenitentiam commendet, ut de periculi timore dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro dei indignatione fungatur et temporali afflictatione aeterna supplicia, non dicam frustretur, sed expungat . . . cum accusat, excusat, cum condemnat, absolvit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet* (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

<sup>2)</sup> *hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit, hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem* (de paen. c. 6 Oe. I. 653).



im letzten Grunde die Verzeihung.<sup>1)</sup> Die Buße ist der gottgeforderte Vollpreis der Begnadigung.<sup>2)</sup> Darum definiert auch Tertullian die Exomologese einfachhin als das *ministerium paenitentiae* (de paen. c. 12 Oe. I. 665), oder als die *prosternendi et humilificandi hominis disciplina, conversationem iniungens misericordiae illicem* (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

Hart genug ist denn auch diese Bußarbeit. Sie vollzieht sich in einem äußeren Akte.<sup>3)</sup> Dieser ist wesentlich Bekenntnisakt, d. h. ein durch die äußeren Bußwerke kundgegebenes Sündenbewußtsein und Heilsverlangen.<sup>4)</sup> Wohl setzt dieses öffentliche Tatbekenntnis ein mündliches vor dem Bischofe voraus,<sup>5)</sup> aber dieses ist ihm kein Element, sondern Voraussetzung der „Buße“, welche letztere allein die Versöhnung Gottes erwirkt.<sup>6)</sup>

Die Übernahme der Bußwerke an sich kennzeichnet den Pönitenten schon als Sünder, ihre Dauer und Art qualifiziert sein Vergehen des näheren als Kapitalvergehen

<sup>1)</sup> cum accusat, excusat; cum condemnat, absolvit (de paen. c. 9 Oe. I. 661); vgl. Batiffol l. c. p. 76: T. conçoit l'exomologèse comme une satisfaction spontanément offerte à Dieu par le pécheur.

<sup>2)</sup> quam porro ineptum, quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere (de paen. c. 6 Oe. I. 653). Quorum cum auctor . . . proinde et acceptator; si acceptator, etiam remunerator (de paen. c. 2 Oe. I. 646). Omnium bonorum et demonstrator et acceptor deus (de pat. c. 4 Oe. I. 594).

<sup>3)</sup> huius igitur paenitentiae secundae . . . tanto operiosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur (de paen. c. 9 Oe. I. 659).

<sup>4)</sup> exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur (de or. c. 7 Oe. I. 562).

<sup>5)</sup> T. spielt darauf an (in de pud. c. 18 Oe. I. 834), wenn er für »kleinere Sünden« die Absolution durch den Bischof fordert. Vgl. auch de pud. c. 13 Oe. I. 817, wo die »praedicatio« von der »significatio« der Sünden unterschieden ist.

<sup>6)</sup> is actus . . . exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur (de paen. c. 9 Oe. I. 660).





Härteste wohl: kniefällig muß der Büsser die Presbyter, die Witwen und Brüder um ihre Fürbitte flehen; <sup>1)</sup> gewiß, ein intensiver Aufwand hochsinniger Seelenkraft, den diese Bußwerke fordern! Es klingt daraus ein heroisches Rufen der Seele um Erbarmung.

Doch steht der Büsser in seiner Heilsarbeit nicht allein: „ein Leib kann ja nicht froh sein bei der Plage eines seiner Glieder. Er muß dann notwendig in seiner Ganzheit Schmerz empfinden und zur Genesung mitarbeiten“ (de paen. c. 10 Oe. I. 661). So begleitet denn die Kirche — und sie lebt schon in dem einen wie in dem anderen — sein Ringen mit ihrem Gebete, ihren Tränen. Die Kirche aber ist Christus: „Mit Leichtigkeit wird immer erlangt, um was der Sohn bittet“ (a. a. O.).

So ergibt sich: die Bußakte des Sünders einerseits, die Fürbitte der Gläubigen anderseits erwirken die ersehnte Verzeihung. Die Exomologese erscheint als die durch die Fürbitte der Gläubigen wirksam gemachte Tatbitte des Sünders um Vergebung.

Wir sehen hier bei der zweiten Buße noch mehr als bei der ersten den Heiligungsprozeß von rein menschlicher Werkstätigkeit getragen: die Menschenkraft, auf das höchste gespannt, ringt um die Gnade; die tiefe Ohnmacht des menschlichen Nichts will sich, so scheint es, selbsttätig das Leben erkämpfen.

Eine ähnliche Überschätzung persönlicher Heilsmacht offenbart sich in seiner Anschauung von der sündentilgenden Kraft des Martyriums. Das Leiden des Märtyrers erkaufte gleichsam die Gnade Gottes, sein Blut erlangt in Form einer Kompensation die Vergebung.<sup>2)</sup> Nicht nur, daß das

---

<sup>1)</sup> de ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deicere, illa quae peccavit, tristi tractatione mutare, ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scil., sed animae causa, plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere (de paen. c. 9 Oe. I. 660).

<sup>2)</sup> quis non, ubi requisivit, accedit? ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione



Christusgnade all ihr reiches Leben schöpfte — scheint er einigermaßen schon erstarrt in heidnisch-jüdischer Werkgerechtigkeit? Es wäre verfehlt, hierfür etwa seine Väterstudien verantwortlich zu machen, wie wenn er nur der konsequente Schüler irrender Lehrer gewesen. Wohl haben nach dem Beispiele Christi (Matth. 5, 20 ff.; 16, 19; 25, 34 etc.) und der Apostel (1. Kor. 6, 18; 14, 20; Eph. 4, 17; Iac. 2, 14 ff. etc.) die Väter der ersten Zeit mit Vorliebe das Sittengesetz angebaut. Barnabas hat das Christentum ausdrücklich als das „neue Gesetz Christi“ proklamiert (c. 2); Justin verwertete die neue Prägung in seinem Dialoge (contra Tryph. c. 11); bei Irenäus ist der Ausdruck bereits populär (adv. haer. IV, 9, 1; 18, 2; 9, 2; 34, 4) — aber keiner hat das Werkhafte am Christentume pointiert geltend gemacht oder gar ausschließlich betont. Die altkatholischen Väter vergessen nicht, wie alles Werktum des Christen in der Erlösung durch Christus Inhalt und Ziel empfangt. Mag darum Tertullian immerhin die werk-gesetzliche Formulierung des Evangeliums von ihnen geerbt haben: dessen vordringlich gesetzhafte Wertung ist auf andere Einflüsse zurückzuführen.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den tieferen Grund seiner mehr oder minder bereits in der katholischen Periode hervortretenden Werktheorie in seiner Eigenpersönlichkeit suchen. Seine stürmische Aktivität einerseits, sein platter realistischer Sinn andererseits ließ ihn nur zu leicht die geistigen übernatürlichen Kräfte des Christentums mißkennen und deren sichtbaren Niederschlag in den Gesetzeswerken als dessen Wesentliches erfassen. Wie er sich die Gottheit nur als körperliche Erscheinung zu denken vermochte,<sup>1)</sup> so konnte er auch das Göttliche im Christentume, die Gnade, nur in deren körperlichen Werken kristallisiert sich vorstellen. Gewiß haben auch seine alten philosophischen Freunde aus der Stoa zu diesem Realismus ihr gut Teil beigetragen: faßten die Stoiker Tugend und

---

<sup>1)</sup> quis enim negabit deum corpus esse, etsi Deus spiritus est (adv. Prax. c. 7 Oe. II. 661).



zwar in ordentlichen Fällen die heilkräftige Buße, in außerordentlichen das heilsichernde Martyrium. Indem Tertullian gerade das Heilswerk des Subjektes über Gebühr wertet, gerät er wie mit seiner Auffassung der Gnade, so auch mit jener der Gnadenkirche in prinzipiellen Konflikt — und so ist der Ansatz gegeben zur Auflösung der Gnadenkirche und ihrer objektiven Organe, zur Erhebung der Gesetzeskirche und ihrer subjektiven Werkarbeit. Die Persönlichkeit wird allgemach Heilsvermittler.

Wie sich in Tertullians Gedankengebilde dieser Ansatz immer mehr heraushebt, teils aus innerer Entwicklungsnötigung, teils aber auch gelockt und gefördert durch äußere günstige Einflüsse, soll der zweite Teil der Arbeit darzulegen versuchen.

---



Gottverlobten es nicht wehrt (de or. c. 22 Oe. I. 578). Allein auch bei solch maßvollen Ansprüchen kann er sich nicht verhehlen, daß er damit einer eingelebten Gewohnheit zu nahe rückt. Sein Autoritätsgewissen liegt so im Kampfe gegen sein, wie er glaubt, besseres aszetisches Wissen. Der Ausgang dieses Kampfes ist typisch für alle späteren Konflikte. Die breite Macht der Gewohnheit muß weichen; der gesunde Menschenverstand, wie er im Postulate vollkommenen Werkturns sich ausspricht, steht hoch über ihr.<sup>1)</sup>

Hatte er so einmal, wenn auch zögernden Schrittes, den geheiligten Bannkreis kirchlicher Tradition durchbrochen, so war es nicht zu verwundern, wenn er selbst vor kirchlichen Autoritäten nicht Halt machte. Auch ihr Beginnen mustert er mit prüfendem Auge unter dem Gesichtspunkte jenes eifernden Werkturns. Und mit Entrüstung sieht er durch etliche aus ihnen das hehre Bild christlicher Hoheit entstellt — *adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum! pro scelus!* (de idol. c. 7 Oe. I. 75). Der Eifer des Glaubens kann nicht schweigen; er muß seufzen über das, was er wahrnimmt. Eine tiefe Verstimmung spricht sich schon hier gegen die Kirchenregierung aus. Mängel findet er an ihren Dienern — und das beleidigt sein tiefstes Empfinden.

Wie hier, so mißstimmt ihn die Handhabung der Kirchenzucht auch in nebensächlichen Punkten. Es ist doch zwecklos, beim Beten den Mantel abzulegen (de or. c. 15 Oe. I. 567) und ungeziemend, sich beim Beten zu setzen (de or. c. 16 Oe. I. 567); als abergläubischer Unfug ist es geradezu zu brandmarken, wenn die Christen sich

<sup>1)</sup> So erklären wir die viel umstrittene Stelle (de or. c. 22 Oe. I. 577 sq.) im Anschlusse an die Punctuation bei Wissowa p. 196 und übersetzen: »Viele opfern ihren gesunden Menschenverstand einer fremden Gewohnheit und sprechen ihr festen Bestand zu (*addicunt*)«. Ne compellantur verbinden wir mit den folgenden: »mögen sie immerhin mit der Umhüllung verschont bleiben, jedenfalls darf man die Jungfrauen Gottes am Schleiertragen nicht hindern und jedenfalls müssen die Weltverlobten sich verschleiern«.









## § 2. Die neue Autorität der ratio.

Als einstiger Schüler der Stoa liebäugelte Tertullian von Anfang an mit der ratio. War bei den Stoikern die vulgäre Vernunft,<sup>1)</sup> wie sie durch den Gemeinsinn sich kundgab,<sup>2)</sup> Grund und Maß alles Seins, so sieht auch Tertullian in dem gesunden Menschenverstande oder Gemeinsinn<sup>3)</sup> den untrüglichen Zeugen der Wahrheit, der jederzeit auf Grund des ius naturale (de spect. c. 2 Oe. I. 19) an das allgemeine Gewissen appellieren kann (de test. an. c. 5 Oe. I. 409). Wie die Natur so unfähig der Lüge wie Gott selbst ist (de test. an. c. 6 Oe. I. 411), so ist auch die ratio, ihr ehrlicher Dolmetsch (interpres naturae dispositionis, vgl. de praescr. haer. c. 7 Oe. II. 8; de an. c. 1 Oe. II. 558), im Gegensatz zur sophistischen Verschmitztheit, nur treue Schwester der Wahrheit (de test. an. c. 6 Oe. I. 411). Ihr Ursprung ist Gott (quippe res dei ratio, de paen. c. 1 Oe. I. 644; de cor. c. 4 Oe. I. 425; adv. Prax. c. 5 Oe. II. 659), und sie selber darum gottähnlich, wenn auch entstellt durch die Sünde (de an. c. 16 Oe. II. 579). Man kann Gott und die Vernunft nicht trennen (dei ac per hoc rationis compotes, de paen. c. 2 Oe. I. 644; nihil deus non ratione praeceperit, Scorp. c. 8 Oe. I. 514). Ebenso wenig deshalb auch Vernunft und sittliche Güte (bonum est ideo, quia a deo invenit, ut divinum, rationale, de fug. c. 4 Oe. I. 469). Darum kann man das Gute auch lernen (omne animi bonum aut nascitur aut eruditur aut cogitur, de pud. c. 1 Oe. I. 791).

Schon im Heiden- und Häretikerkampfe ist ihm diese Naturvernunft willkommene Waffe. Als „Zeugschaft der Seele“ bürgt sie für Gottes Dasein mehr denn Bücher- und Schriftwerk (de test. an. c. 1 Oe. I. 399; c. 6 Oe. I. 411). Häretischer Irrtum brandmarkt sich gerade darin, daß er den Sinn der Natur so verwegen mißdeutet (de praescr.

<sup>1)</sup> κοινὸς λόγος Diog. Laert. VII. 54; Plat. de plac. phil. IV. 11 etc.

<sup>2)</sup> κοινὰ ἔννοιαι c. I.; vgl. Rauch a. a. O. S. 42.

<sup>3)</sup> sensus publicus (de an. c. 2 Oe. II. 558); sensus communis (de res. carn. c. 3 Oe. II. 471); testimonium animae (apol. c. 17 Oe. I. 184); conscientia (de idol. c. 23 Oe. I. 105).



der Ehefrage, die *fidei scriptura* und die *traditio maiorum* zu befragen. Eine neue, dritte Autorität über Schrift und Tradition hinaus gab es für sie nicht. Darum hielten sie so zähe an dem bestehenden Brauche bezüglich der Schleiertracht fest, mochte auch ihre bessere Einsicht davon abraten.<sup>1)</sup> Später bestimmte sie dasselbe Prinzip, von jeder Verschärfung der bisherigen Fastenordnung abzusehen. Es war für sie eine Art Präskription: „constituta esse sollemnia huic fidei scripturis vel traditione maiorum, nihilque observationis amplius adiciendum ob illicitum innovationis“ (de iei. c. 13 Oe. I. 871).

Der Schüler der Stoa kann sich damit nicht befreunden. Die übernatürliche Autorität der Heiligen Schrift bzw. des Glaubens allerdings nimmt er voll und ganz als erste, ausschlaggebende Norm herüber (*principalis auctoritas signaculi nostri*, de spect. c. 4 Oe. I. 24); allein die *traditio maiorum* ist ihm ein zu unbestimmtes Ding, als daß er sie sogleich hätte blindlings anerkennen mögen. Mit seinem dialektisch geschulten Auge sieht er darum aus der großen, verschwommenen Masse der Tradition zunächst das, was sich sonder Zweifel auf ein Apostel- oder Herrenwort zurückführen läßt,<sup>2)</sup> was sich demnach als verpflichtendes, jederzeit bindendes Gesetz ankündigt. Dieses Gesetz nennt er Disziplin (s. S. 49 ff.). Damit stellen sich ihm von vornherein zwei Autoritäten heraus: Glaube bzw. Heilige Schrift und Disziplin.

Um nun die übrigen, nicht schriftbezeugten Stücke der *traditio maiorum* nach ihrem Verpflichtungswerte zu sondieren, bedarf Tertullian einer neuen dritten Autorität, der grübelnden, sichtenden *ratio*. Und so tritt an die Stelle der kirchlichen Autoritätenkette die neue Reihe: *status fidei*, *ratio veritatis*, *praescriptum disciplinae* (de spect. c. 1 Oe. I. 17).

---

<sup>1)</sup> sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam eius addicunt (de or. c. 22 Oe. I. 577).

<sup>2)</sup> non pigebit cetera quoque denotare, quibus merito vanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici aut apostolici praecepti auctoritate fiunt (de or. c. 15 Oe. I. 566).



eine Gewohnheit offenbar widervernünftig erscheint, ist sie abzuweisen (*merito vanitas exprobranda est, de or. c. 15 Oe. I. 566; c. 13 Oe. I. 565; c. 16 Oe. I. 567*).

Tertullian ist also hier noch nicht Subjektivist, denn er erkennt noch nicht völlig den historischen Boden. Immerhin erscheint aber der Schritt zur völligen Emanzipierung von dem Tatsächlichen gar groß. Denn nachdem er einmal für seine *ratio* das Recht in Anspruch genommen, eine Observanz auf ihre Gründe zu prüfen und im Falle der Widervernünftigkeit abzulehnen, stand es bei ihm, so ziemlich über jede kirchliche Erscheinung das Verdikt zu fällen, wenn sie seiner Auffassung nicht zusagte. Wenigstens mittelbar war sonach seine *ratio* aus ihrer dienenden Stellung zum Range einer selbständigen Autorität erhoben, welche die gegebene Wirklichkeit zwar nicht leugnen, wohl aber meistern durfte. Darum zweifelt er denn auch gar nicht, daß sie ohne Rücksicht auf historisches Recht in eigenem Namen neue Observanzen einführen könne: *si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione constiterit a quocunque productum. An non putas omni fidei licere concipere et constituere, dumtaxat quod deo congruat, quod disciplinae conducat (de cor. c. 4 Oe. I. 425)*.

Auf der so betretenen Bahn des Subjektivismus schritt Tertullian um so rücksichtsloser vorwärts, je hartnäckiger seinen reformerischen Neuerungen altehrwürdige Gewohnheiten gegenübergestellt wurden. Der in der karthagischen Kirche immer noch fortzubende, ja selbst zu Tötlichkeiten (*de virg. vel. c. 3 Oe. I. 887*) ausartende Schleierstreit brachte vollendete Aussprache und Klärung. Da sich die Partei der Schleierfeinde mit Vorliebe auf die unvordenkliche Gewohnheit der westlichen Kirchen berief, die keinen Schleier für ihre Jungfrauen kannten, ging Tertullian daran, mit dem Gewohnheitsprinzip selbst zu brechen und die

---

geben von Hand zu Hand«, sondern »aus erster Quelle übermitteln, authentisch mitteilen« — *docere*. So *de or. c. 10 Oe. I. 564: post traditam orandi disciplinam; de praescr. haer. c. 22 Oe. II. 20: non omnia omnibus tradidisse*. In diesem Sinne auch *traditor (de cor. c. 4 Oe. I. 425)*.



alleinige Autorität der Vernunft gegenüber veraltetem Gewohnheitsrechte zu proklamieren. Wohl weiß er, daß er die schleierfreundliche Praxis der griechischen Kirchen gegen die Schleierfeinde in das Treffen führen könnte (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885); es entgeht ihm auch nicht, daß die diesbezügliche Praxis in der eigenen Mutterkirche eine widersprechende ist (c. 3 Oe. I. 886). Allein er möchte prinzipiell auf diesen historischen Apparat verzichten. Es klingt wie eine Kriegserklärung hiegegen: *Exsurge igitur, veritas, exsurge et quasi de patientia erumpe! Nullam volo consuetudinem defendas; nam iam et illa, sub qua te fruebaris, expugnatur* (c. 3 Oe. I. 887). Seine Begründung verrät den geschickten Rhetor: *dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit* (c. 1 Oe. I. 883).

Tertullian weiß genau um die Konsequenzen dieses Vorstoßes. Wenn er die Autorität bestehender Gewohnheiten ablehnt, wendet er sich mittelbar auch gegen deren amtliche Träger und Fortleiter, d. i. gegen die Bischöfe (*adversus catholicam traditionem*, de monog. c. 2 Oe. I. 762). Allein die „Wahrheit“ steht ihm höher denn der Spruch eines Bischofes, und sei es auch ein bevorrechteter. Ihr kann niemand präskribieren, *non spatium temporum, non patrocina personarum, non privilegium regionum* (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883). Es ist ihm ein Vergnügen, die orientalischen Bischöfe gegen die eigenen auszuspielen<sup>1)</sup> und dadurch die bischöfliche Amtsautorität in derlei Fragen überhaupt lahm zu legen.

So hat die ratio alle traditionellen Bande endgültig zerrissen. Als souveräne Schwester steht sie neben der Heiligen Schrift und der Disziplin: *in his consistit defensio nostrae opinionis secundum scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam* (de virg. vel. c. 16 Oe. I. 907). Eine traditio maiorum als historische Autorität existiert in keiner Weise mehr. Der kirchliche Programmsatz: das Alte ist

---

<sup>1)</sup> *sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posteræ istae* (de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885).

immer das Wahre, muß dem Neuen weichen: die Wahrheit ist immer das Alte.<sup>1)</sup>

Damit ist Tertullian im Grunde von der konservativen Kirche und ihren Prinzipien abgefallen. Nur an dem Wort der Heiligen Schrift und der Disziplin kann seine ausschweifende ratio eine Schranke finden. Kläglich, daß er nicht folgestreng genug war, seine subjektivistische Theorie auch auf das Glaubensgebiet überzutragen. Er wagt zwar den Ansatz: *haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo* (l. c.). Allein er versteht sich nicht zu dessen Entwicklung und hält nach wie vor an dem Präskriptionsbeweise fest. Die scharfe Scheidung von Glaubensregel und Disziplin täuschte ihn über den Widerspruch hinweg, der zwischen seinem Vertrauen auf die Absolutheit der Vernunft und seinem Glauben an die Autorität einer apostolischen Lehrkirche obwaltete.

Auf der Grundlage dieser subjektivistischen Richtung vollzog sich der Übergang des Tertullian zum Montanismus. Begreiflich. Die historische Autorität als solche war ja entrechtet; also stand es ihm frei, nach eigenem Gutdünken fremde Werte an deren Stelle zu setzen. Sollte er sie aus der eigenen Rüstkammer holen? Seine eifernde ratio, die jede Erscheinung des kirchlichen Lebens nur nach deren Wert vor Gott abzuschätzen verlangte (. . . quae magis . . . disciplinae dei conveniret, de virg. vel. c. 2 Oe. I. 885; vgl. c. 16 Oe. I. 907: *illud itaque sit tibi et scriptura et natura et disciplina, quod ratum deo inveneris* . . .), hatte deren genug zumal in der Frage der Buße und Einehe bereitgestellt. Allein unserem Tertullian war es wohl selber nicht geheuer, der eigenen Weisheit soviel zu trauen; die aus den katholischen Tagen verbliebene Scheu gegenüber den übernatürlichen Autoritäten bewahrte ihn vor dieser letzten

<sup>1)</sup> si semper Christus, et prior omnibus, aequè veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo quibus novum est quod sibi vetus est. Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo . . . (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883).

Konsequenz seines Subjektivismus. Und so ging er denn zum Montanismus, dessen „neue Prophezien“ mit göttlichem Zeugnis die Postulate der eigenen ratio so glücklich beglaubigten.<sup>1)</sup>

### § 3. Der Montanismus in Afrika.

Tertullian war wie alle ein Kind seiner Zeit. Mochte auch seine kraftvolle Natur und realistische Denkweise die werkhafte Richtung, die ihm eignet, vorbereitet, ja geschaffen haben: ihre scharfe, ungesunde Ausprägung erfuhr sie durch äußere Faktoren, durch die rigoristische Strömung innerhalb der karthagischen Christengemeinde überhaupt und deren nachmalige Einmündung in den montanistischen Ideenkreis im besonderen.

Schon ziemlich frühzeitig schied sich die Kirche Karthagos in zwei mehr oder minder sich befehdende Lager; man möchte sie die Gemäßigten und die Rigoristen nennen. Die Ersteren, vertreten durch das offizielle Kirchenregiment, hielten zähe am Hergebrachten fest: wie sie keine Milderung der Disziplin verstatteten, so auch keinerlei Verschärfung. Jeder Kirchenobere hütete sich peinlichst, die Einrichtungen seines Vorgängers selbst nur in geringfügigen Fragen zu ändern, mochten auch die Reformrufe noch so dringend sich vernehmen lassen. Es galt ihnen als Prinzip: „Gebräuche, die zum christlichen Leben gehören, sind durch Schrift und Tradition der Vorfahren festgesetzt; darum darf man keine Observanz mehr hinzufügen, weil Neuerungen verboten sind“ (s. S. 128).

In Gegensatz zu diesem konservativen Amtschristentume trat der kleine Privatzirkel der fortschrittlichen Rigoristen. Ihn einigte zumal das Zeichen des baldigen Weltgerichtes, also der eschatologische Gesichtspunkt. Eine in das Übermenschliche erhöhte Spannung aller ethischen

<sup>1)</sup> vgl. de iei. c. 10 Oe. I. 866: eorum, quae ex traditione observantur tanto magis dignam rationem adferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur.

Kräfte, eine größtmögliche Arbeitsleistung des Moralsubjektes für die kommende überweltliche Abrechnung war die Konsequenz der eschatologischen Grundanschauung. Was das altchristliche Erbe an hohen, sittlichen Aufgaben bot, war ihm daher vor allem willkommen: die Ehelosigkeit um des Herrn willen oder doch wenigstens die Einehe; schweres Fasten nach dem Vorbilde Christi in der Wüste; strengste Lebensführung, die selbst in der Kleidung sich kundgab; schroffes Ablehnen alles heidnischen Einflusses; energisches Betonen des ausschließlich Christlichen in Kirche und Welt; eine bis zur Leidenschaft gesteigerte Bewunderung für das Martyrium — all das übernahmen die Rigoristen von der Kirche der Vorzeit als ihren kostbaren Anteil. Nicht als ob die Kirche der Gegenwart nicht denselben Idealen auch weiterhin gelebt hätte, aber ihre Stellungnahme hierzu war nicht so forciert, so einseitig hervorstechend wie jene der strengen Partei. Dazu kam ein weiteres unterscheidendes Merkmal, das der Rigoristenpartei eigentümlich war: die ausgeprägte Vorliebe für Privatoffenbarung und mystischen Verkehr. Die fieberhafte, in das Übermaß gespannte Erwartung des kommenden Reiches der Seligen verwob mit mystischer Kraft das Jenseits in das Diesseits, sie zwang das Überweltliche in empirische Formen, besonders in Träume, Visionen etc. Wie der Ausblick auf die nahe Weltverklärung mochte auch der Rückblick auf die in enthusiastischen Geistesstrom getauchte Vergangenheit die mystische Glut wecken. Auch! die Großkirche schätzte ja solche charismatischen Erscheinungen, Irenäus zumal und Justin würdigen sie.<sup>1)</sup> Allein was der Rigoristenpartei allein eignete, war die besondere, minder kritische Schätzung, welche sie den Geistesgaben und ihren Trägern entgegenbrachte: wenn nur eine Offenbarung erbauend war oder gar, wenn sie nur nicht der Glaubensregel widersprach, fand

---

<sup>1)</sup> Iren. adv. haer. V, 6, 1: καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἔχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις κτλ. Iust. dial. contra Tryph. 82 u. 88; vgl. Eus. H. E. V, 3.



Schrift mußte den Neuchristen allen gegenkirchlichen Secessionsbestrebungen abgeneigt machen. Zudem war er, der sich ja erst nach mancherlei Irrfahrt dem Heidentume entwunden, viel zu sehr damit beschäftigt, das neue, große Ganze der christlichen Ideenwelt in sich aufzunehmen, als daß er Einzelercheinungen sein besonderes Augenmerk hätte zuwenden können.<sup>1)</sup> Erst als er sein Inneres mit dem Neuen voll gesättigt hatte, kam ihm das Bedürfnis, aus sich hinauszugehen und die konkreten Gestaltungen dieses christlichen Wesens zu mustern. Und je mehr er sichtete, desto mehr fühlte sich sein stürmisch nach Werkheiligkeit drängendes Inneres dem rigoristischen Zirkel verwandt. Dieser lebte ja programmäßig den gleichen Bestrebungen angespanntester Heilsarbeit. Daß er dabei auch in Mystik machte, konnte ihn schon deswegen nicht verdrießen, weil auch damit nur verwandte Saiten seiner Seele angeschlagen wurden. Von Anfang an glaubte er an ein Ahnungsvermögen der Seele <sup>2)</sup> und hielt viel auf geheimnisvolle Träume. „Revelationes petere“ ist ein besonderes Vorrecht des Christen (de spect. c. 29 Oe. I. 60). Solchen Offenbarungen den Glauben zu verweigern, schien ihm bedenklich.<sup>3)</sup> Zitiert er ja gläubigen Sinns selbst ein Orakel des pythischen Dämon (de or. c. 17 Oe. I. 569).

Nur die antikirchliche Fortschrittstendenz des Mystikerkreises mochte ihm zu schaffen machen. Wenn auch sein Subjektivismus sich gegen so manche historischen Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens aufbäumte, so wollte er doch mit nichten die übernatürliche Grundlage des ganzen

<sup>1)</sup> Noch in de cult. fem. l. II c. 9 Oe. I. 727 erwähnt er rühmend fastende Aszeten, scheint sich also dem Fastenkreise der Montanisten noch nicht angeschlossen zu haben.

<sup>2)</sup> senti illam sc. animam, quae ut sentias efficit. Recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem (de test. an. c. 5 Oe. I. 409).

<sup>3)</sup> hoc in loco ex auctoritate quoque dei contestor, quia nec tutum est subtrahere, quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa (de idol. c. 15 Oe. I. 94. Vgl. das Traumgesicht der Schwester, de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909).

Kirchenlebens verschieben, den Glauben an die Vollendung durch Christus. Aus diesem Glauben floß sein geflügeltes Wort: *potiora sunt priora quam postera* (de test. an. c. 5 Oe. I. 410). Von Anfang an galt ihm das Evangelium als die abschließende Gottestat, welche uns die neue Gnade gebracht. Christus bewährt sich in ihm als „der Geist und das Wort und die Idee Gottes“ (de or. c. 1 Oe. I. 553; apol. c. 23 Oe. I. 215 etc.). Und nun soll Tertullian eine neue Offenbarung durch Montanus anerkennen, an eine neue Ära des Geistes glauben, die zur christlichen hinzutritt wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie die Vollendung zur Halbheit.<sup>1)</sup>

Wohl nicht ohne erfahrenen Führer begab sich Tertullian in diesen Widerstreit der Gedanken. Seit den Tagen der charakterfesten, hochsinnigen Perpetua, die ihren Verehrern und Tertullian vor allem als Heldin, ja geradezu als überirdisches Wesen erschien, als schwesterliche, hochbegnadete Seherin,<sup>2)</sup> zierte den montanistischen Kreis besonders die ehrwürdige Gestalt des greisen Prokulus. Durch seine bezaubernde Beredsamkeit und jungfräuliche Reinheit reihte er sich den großen Männern christlicher Vorzeit an die Seite (adv. Val. c. 5 Oe. II. 387). Seine Rednergabe machte ihn zum berufenen Vertreter der Montanistensache gegenüber ihren zahlreichen Gegnern. Die Autorität des prophetenreichen Kleinasiens wußte er in der berühmten Konferenz mit dem römischen Priester Kajus gegenüber der Autorität des apostelreichen Rom mit Nachdruck geltend zu

---

<sup>1)</sup> Wenn auch die Bemerkung Augustins (de haer. 86), daß T. anfangs den Montanismus bekämpft habe, mit Rücksicht auf die schon anfänglich hervortretende Wahlverwandtschaft des Afrikaners mit dem rigoristischen Grundwesen des Montanismus starkem Zweifel begegnen muß, so mußte ihn immerhin sein orthodox-kirchliches Gewissen zu behutsamer Reserve nötigen. Das Richtige vermutet wohl d'Alès l. c. p. 442: T. lui-même paraît avoir gardé quelque temps une position moyenne, sollicité d'un côté par l'attrait de la prédication orientale, retenu de l'autre par son attachement à l'Église mère.

<sup>2)</sup> »domina soror, iam in magna dignatione es«. Ausgewählte Märtyrerakten a. a. O. S. 66; de an. c. 55 Oe. II. 642: Perpetua fortissima martyr.

machen.<sup>1)</sup> — Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diesem Montanistenführer einen bedeutenden Einfluß auf Tertullian einräumen: die liebende Wärme, mit der ihn Tertullian charakterisiert, legt dies nahe.

So wurde Tertullian Montanist. Es leuchtet ein, daß der Übertritt eines so bedeutenden Geistes nicht spurlos am montanistischen Gemeindeleben vorüberging. Seine Entwicklung ist auch die eines nicht unbedeutenden Teiles der Gemeindeglieder. Hat er dem karthagischen Montanismus auch nicht seine Entstehung gegeben, so doch seine eigenartige Ausprägung und seine Konsolidierung zur Kirche. Gerade dieses Eigenartige, dieses Neue, das Tertullians Individualität dem übernommenen Alten des Urmontanismus hinzugab, verrät uns mit genügender Deutlichkeit all die charakteristischen Grundstrebungen im Geistesleben des Reformers, die für den weiteren Aus- und Umbau seines Kirchenbegriffes bestimmend waren.

#### § 4. Tertullian und der Urmontanismus.

Die montanistischen Schriften Tertullians scheiden keineswegs zwischen altem und neuem Montanismus. Sie wollen im Gegenteil die Vermutung nahelegen, als ob sie alle nur zur näheren Ausdeutung, keineswegs im Dienste der Weiterbildung des montanistischen Programms verfaßt wären. Gerne berufen sie sich darum selbst in jenen Fällen auf den Paraklet, wo der Zitatenschatz der neuen Prophetie versagt (vgl. *de virg. vel. c. 1* Oe. I. 885; *de fug. c. 1* Oe. I. 478).

Immerhin bietet Tertullian selbst genügende Anhaltspunkte, um das Ursprüngliche und Wesentliche von dem Hinzugekommenen und minder Wesentlichen zu sondern.

In seinem Lebenswerke gegen Marcion (*adv. Marc. I. IV c. 22* Oe. II. 215) präzisiert er den eigentlichen Kernpunkt, um welchen sich die Montanistenfrage dreht, folgendermaßen: . . . *defendimus in causa novae prophetiae gratiae*

<sup>1)</sup> Eus. H. E. II, 25. 6; III, 28. 1; VI, 20. 3; Hieron. *de vir. ill.* 59.







haupt spricht nach Tertullian in der Ekstase (adv. Marc. I. IV c. 22 Oe. I. 215); und jede ähnliche übernatürliche Vollmacht (potestas) führt sich auf denselben Gott zurück.<sup>1)</sup> Ausdrücklich bezeichnet er diesen im charismatischen Menschen wirksamen Gott als den spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus (de pud. c. 21 Oe. I. 844). Gerade diese dreipersönliche Wirksamkeit Gottes im einzelnen schafft jedweden zur Kirche des Geistes um, die der Herr ja schon aus dreien zu bilden weiß.<sup>2)</sup> — Daher offenbarten sich auch, anderweitigen Nachrichten zufolge, die neuen Propheten unterschiedslos bald als Gott Vater,<sup>3)</sup> bald als Christus,<sup>4)</sup> oder Geisteskraft,<sup>5)</sup> bald als die ganze Dreifaltigkeit.<sup>6)</sup>

Erst Tertullian schränkte die Tätigkeit des Gottesgeistes in der Ekstase auf die dritte Person ein, um mittels der Berufung auf die Verheißung des Paraklet bei Johannes eine theologische Unterlage für die Sendung der neuen Propheten zu gewinnen. Dem gewiegten Vorkämpfer der trinitarischen Formel mochte auch die naive Gottesgeist-Theorie nicht zusagen. Die späteren Montanisten freilich sorgten sich wenig um diese theologischen Gründe und kehrten, soviel es scheint, zur ursprünglichen Lehre vom Einwohnen des Gottesgeistes schlechthin zurück. Wohl deshalb wurden sie auch als Leugner der hl. Dreifaltigkeit verschrien.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. den freilich verderbten Text de pud. c. 21 Oe. I. 842: seorsum quod potestas spiritus, spiritus autem deus. Vgl. Die Varianten.

<sup>2)</sup> illam ecclesiam congregat (scil. spiritus trinitatis) quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

<sup>3)</sup> Epiph. haer. 48, 11, II. p. 439 ed. Dindorf: Οὐτε ἄγγελος οὐτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.

<sup>4)</sup> I. c. 12 p. 439: εὐθὺς γὰρ αὕτη ἡ Μαξίμιλλα τί λέγει ἐμοῦ μὴ ἀκοίσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε.

<sup>5)</sup> Euseb. H. E. V, 16. 17 ed. Dind.: οὐκ εἰμι λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις.

<sup>6)</sup> Didym. de trin. 41, 1 (Migne 39, 984): Μοντανὸς γὰρ, φησὶν, εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ ὁ παράκλητος.

<sup>7)</sup> Schon Hippolyt zensuriert: Τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν

Sonach stellt sich der enthusiastische Glaube an das unmittelbare Wirken des persönlichen Gottes in und durch den begnadeten Menschen als die Grundeigenschaft des Montanismus heraus. Anfänglich wurde diese enthusiastische Entbundenheit des persönlichen Ich im persönlichen Gott als allgemeines Heilsgut proklamiert. Spuren hiervon finden sich noch bei Tertullian; so, wenn er die Ausgießung des Hl. Geistes auf die allgemeine Prophetengabe deutet (de an. c. 47 Oe. II. 632; vgl. de fug. c. 6 Oe. I. 473, de iei. c. 13 Oe. I. 872); wenn er die charismatische Begnadung der Weiber als besonderes Kennzeichen wahrer Lehre fordert (adv. Marc. I. V c. 8 Oe. II. 298: exhibeat itaque Marcion dei sui dona . . . edat aliquem psalmum, aliquam visionem . . . probet etiam mihi mulierem apud se prophetasse ex illis suis sanctioribus feminis magnidicam: si haec omnia facilius a me proferuntur . . . sine dubio dei mei erit et Christus et Spiritus et apostolus); oder sich geradezu auf ihre Träume und Visionen als auf autoritative Zeugnisse beruft (de virg. vel. c. 17 Oe. I. 909; de an. c. 9 Oe. II. 568). Ausdrücklich macht er den Katholiken ihre diesbezügliche Engherzigkeit zum Vorwurf.<sup>1)</sup> Es ist sein Grundsatz: maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt (de an. c. 47 Oe. II. 632).

Die also Begnadeten waren die spiritales im ursprünglichen Sinne. Im Gegensatze zu dem communis homo (adv. Marc. I. IV c. 18 Oe. II. 203) verstanden sie gleich dem verzücktem Adam (de an. c. 11 Oe. II. 573), Petrus (adv. Marc. I. IV c. 22 Oe. II. 216) und Johannes (de bapt. c. 10 Oe. I. 629) in ecstasi i. e. amentia mit zwar deutlichen, aber inhaltlich dunklen Worten Psalmen,<sup>2)</sup> Visionen, Prophezien

*αἰρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι* (Philos. VIII, 19; X, 25).

<sup>1)</sup> sed rursus palos terminales figitis deo, sicut de gratia, ita de disciplina, sicut de carismatibus, ita et de sollemnibus (de iei. c. 11 Oe. I. 869).

<sup>2)</sup> . . . visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutare quam et occultas (de exh. cast. c. 10 Oe. I. 752).

oder Gebete <sup>1)</sup> mitzuteilen. Dazu eignen ihnen allein jene außerordentlichen Vollmachten, die an sich nur Gott zugehören, wie die Nachlaßgewalt, mögen sie nun als Apostel oder Propheten auftreten (*spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae, de pud. c. 21 Oe. I. 844*). Insofern durch sie die Gottheit persönlich wirkt, waltet in jedem einzelnen das aktive und passive Heiligkeitsprinzip gleichermaßen; er ist das, was man sonst „Kirche“ nennt (*de pud. c. 21 Oe. I. 844*; s. oben S. 141). Darum verquickt ein alter Parakletenspruch diese Kirche und das eigene Ich als ein und dasselbe: *Ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem, potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (de pud. c. 21 Oe. I. 842)*.

Doch konnte von Anfang an kaum eine solch allgemeine, charismatische Begeisterung erstehen, da die erstmaligen Propheten wie fast alle populären Prediger und Schreiber ihrer Zeit als Verkünder baldigsten Weltunterganges sowie des tausendjährigen Reiches auftraten <sup>2)</sup> und zudem die allgemeine Erwartung durch die Verheißung eines prophetischen Abbildes des künftigen Jerusalem zu erhöhen wußten.<sup>3)</sup> Tertullian selbst bringt die neue Disziplin, vor allem das Fastengebot, in innigsten Zusammenhang mit eben dieser erneuten Botschaft vom baldigen Gerichte (*de iei. c. 12*

---

<sup>1)</sup> *edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi i. e. amentia, siqua linguae interpretatio accessit (adv. Marc. I. V c. 8 Oe. II. 298); sciat nos quodcunque illud ad formam spiritualis et propheticae gratiae atque virtutis provocaturos, ut et futura praenuntiet et occulta cordis revelet et sacramenta edisserat (adv. Marc. I. V c. 15 Oe. II. 320).*

<sup>2)</sup> Vgl. *Praed. 26*: *prophetia Montani de futuro iudicio*. Maximilla betrachtet sich als den letzten Propheten (*Epiph. haer. 48, 2 p. 427*). Ebenso die Propheten des Celsus, welche Ritschl a. a. O. S. 490 und wohl auch Bonwetsch a. a. O. S. 199 N. 21 mit den Montanisten identifiziert.

<sup>3)</sup> *et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit (adv. Marc. I. III c. 24 Oe. II. 156)*. — Gajus von Rom mußte im Streite mit Prokulus vor allem hiergegen ankämpfen (*Eus. H. E. III, 28, 2*; s. Bonwetsch a. a. O. S. 79).





Forderung der Einehe.<sup>1)</sup> Wohl hatten schon Geistesmänner der katholischen Kirche solche Forderung aufgestellt,<sup>2)</sup> allein stets nur in eigenem Namen, nie mit der Autorität göttlicher Prophetie. Darum auch der Vorwurf häretischer Neuierung vonseiten der konservativen Katholiken: itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant, nec ulla magis ex causa paracletum negare coguntur, quam dum existimant novae disciplinae institutorem (de monog. c. 2 Oe. I. 762).

Zum Einehegebot gesellte die montanistische Predigt die strenge Verpflichtung zum Fasten. Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis, nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui (de iei. c. 1 Oe. I. 852). In dreifacher Beziehung ward hiedurch die bisherige Fastenordnung korrigiert. Einmal wurde zum Fasten an genau bestimmten Tagen angehalten (ieiunia propria), während für die Katholiken höchstens an den Tagen, wo der Bräutigam weggenommen war, d. i. in der Karzeit eine Quasiverpflichtung bestand (de or. c. 18 Oe. I. 571; de iei. c. 2 Oe. I. 853); fürs zweite wurden die Stationstage, die bisher ohne jedwede Zwangsverpflichtung<sup>3)</sup> gleich den anderen Fasttagen nur als Halbfasten gefeiert wurden, zu gebotenen Vollfasten erweitert (in

<sup>1)</sup> Das Einehegebot des Montanus erfahren wir aus Epiphanius 48, 9: ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι, μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι; vgl. de pud. c. 1 Oe. I. 794: nobis autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur, dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse. Praed. 26: hoc solum discrepamus, inquit (Tert.), quod secundas nuptias non recipimus et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus. Vgl. Th. Zahn, Forschungen etc. I. S. 53.

<sup>2)</sup> Iustin. Apol. I, 39; Athenag. suppl. 33: ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπὴς ἐστὶν μοιχεία; Theoph. ad Autol. III, 15: παρ' οἷς . . . μονογαμία τηρεῖται; Iren. adv. haer. III, 17. 2: Samaritanae praevariatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis.

<sup>3)</sup> passive tamen currant neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei (de iei. c. 2 Oe. I. 854).





schrift (de or. c. 21 Oe. I. 573) geäußerten Gedanken ist zudem so offensichtlich, daß man ohne Bedenken Sondergut des Tertullian vermuten darf.

Ähnliches gilt von dem Fluchtverbot. Tertullian sucht wohl auch hier ein Parakletenwort zum Zeugnisse (omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam, de fug. c. 9 Oe. I. 478), allein die angezogene Stelle sträubt sich hiergegen, denn sie ist nichts weiter als ein Trostwort für den Märtyrer in der Stunde des öffentlichen Bekenntnisses bzw. eine Aneiferung zum Martyrium, ohne jedwede Beziehung auf ein Fluchtinterdikt (vgl. auch de an. c. 55 Oe. II. 643). Tertullian ist hier offenbar wieder montanistischer als Montanus, dessen Paraklet sich mit der Rolle eines exhortator omnium tolerantiarum begnügt hatte (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

Schwieriger ist die Ausscheidung des Urmontanistischen in der Bußfrage. Der alte Parakletenspruch: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (de pud. c. 21 Oe. I. 842) verwirft aus disziplinären Gründen (ne et alia delinquant) die Wiederaufnahme gefallener Christen (eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, de pud. c. 1 Oe. I. 794), erkennt aber die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Wiederaufnahme durch die Kirche ausdrücklich an. In dieser allgemeinsten Fassung unterscheidet er sich darum wenig oder nicht von der kirchlichen Bußbetrachtung, welche bei aller Betonung ihrer Bußgewalt immerhin gegenüber den Kapitalsündern, zumal den Abgefallenen, mit der zeitlichen Wiederaufnahme zurückhielt (s. S. 85 ff.). Es ist nur die Frage, ob Montanus die kirchliche Bußgewalt im katholischen Sinne als kirchliche Amtsgewalt verstanden, oder ob er sie den Spiritualen reserviert wissen wollte. Nach unseren bisherigen Ausführungen scheint letzteres wahrscheinlicher, wenn anders Montanus überhaupt solchen theoretischen Erwägungen jemals nachgegangen ist. Wie dem auch sei: jedenfalls hat Tertullian die Bußlehre des Montanus dadurch verschärft, daß er die disziplinäre Verweigerung der Wiederaufnahme zur prinzipiellen umbildete. Die Gewalt, welche vordem die Kirche



Werk. Er verkündet es deshalb als eine Art neuer Botschaft: *horum ultra non erit exorator Christus* (de pud. c. 19 Oe. I. 838), wenn er auch immerhin seiner Sache nicht so ganz sicher scheint (vgl. *incesto non videtur ignotum, ut damnato*, de pud. c. 14 Oe. I. 823; *nostrae magis sententiae adsistit*, de pud. c. 18 Oe. I. 834).

Nicht unbedeutend ist demnach der Einfluß Tertullians auf die Entwicklung des montanistischen Programms. Was anfänglich grundwesentlich erschien, die enthusiastische Entbindung des Ich in Gott, gab er als ein Reservat besonders Auserwählter aus, des Montanus, der Maximilla und Priscilla und weniger anderer. Die ursprünglich unklar gedachte göttliche Kräftewirkung präziserte er als die Offenbarung des persönlichen Paraklet und als die Grundlage einer neuen Heilsära. Als das treibende Agens der neuen Heilsordnung stellte er statt des enthusiastischen das enkratitisch-asketische Ideal hin, indem er die diesbezüglichen Gebote des Montanus zu allgemein verpflichtenden Grundgesetzen erhob und den Verhältnissen entsprechend ausweitete. Zusammenfassend bestimmt er selbst die Tätigkeit des Paraklet als eine reformatorische in asketisch-fortschrittlichem Sinne.<sup>1)</sup> So war der Montanismus durch Tertullian aus einem ungesunden Schwärmertum zu einem lebenskräftigen Asketentum übergeleitet.

Begreiflich, wenn Tertullian sich in dem vielfach selbstgezimmernten Bau heimisch fühlte. Sein von Anfang an asketisch-praktisches Interesse am Christentum fand hier, wie sonst nirgends, Stillung. Wir mögen es ihm glauben, wenn er mit Bezugnahme auf seinen Gesinnungswandel versichert: *non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit* (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Begreiflich aber auch, wenn die von Montanus her gewonnenen Erkenntnisse sich seinem bisherigen Ideenkreise nicht in allweg

---

<sup>1)</sup> quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884).

harmonisch einfügten. Hätte er sich dies auch nicht selbst gestehen wollen, so würden ihn doch die Angriffe seiner Gegner zu all den Konsequenzen genötigt haben, welche der Glaube an die neue Aszetenära des Paraklet für sein gesamtes kirchliches Leben zeitigen mußte.

## II. Die Entwicklung im Montanismus.

### § 5. Der Paraklet gegenüber Christus und den Aposteln.

So sehr sich Tertullian gegen den Vorwurf wehrte, einen neuen Glauben über Christus hinaus zu predigen, so lebhaft er sich auf die unverletzte Glaubensregel berief,<sup>1)</sup> so bereitwillig man selbst auf gegnerischer Seite seine Orthodoxie anerkannte<sup>2)</sup> bis zu Augustins Zeiten: im Grunde stand Tertullian doch nicht mehr auf festem, orthodoxem Boden. Er hat freilich die Glaubensregel in ihrer äußeren Thesenform festgehalten, aber zweifelsohne ihren inneren Geist verletzt, der eine Absolutheit des Christentums atmet, der Christus als den Grund- und Schlußstein des neuen Gottesbaues faßt. Hatte er schon als Katholik den Gesetzgeber Christus gerne von dem Erlöser getrennt und sein Neues schlechtweg als „Gesetz“ definiert,<sup>3)</sup> so sah er sich als Montanist noch mehr versucht, Christus einseitig nach dieser seiner lehrhaften Aufgabe als Gesetzesdiktator zu betrachten. Ihm selber unvermerkt ward dadurch der Heiland in die Reihe der übrigen Gesetzesreformatoren — Noe, Abraham, Moses — herabgedrückt und ein Fortschritt über ihn hinaus ermöglicht. So kam es, daß der Paraklet als der neueste Gesetzgeber Christus überholte. Was Christus in Sitte und Lehre noch unvollendet oder unbestimmt gelassen hatte, brachte er zur Entwicklung und Klarheit.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> de monog. c. 2 Oe. I. 763; de iei. c. 11 Oe. I. 868 sq.

<sup>2)</sup> Hipp. Philos. VIII, 19; Firmil. ep. Cypr. 75, 19: qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur.

<sup>3)</sup> Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum (de praescr. haer. c. 13 Oe. II. 14).

<sup>4)</sup> In bejahendem Sinne beantwortet T. die Frage: an capiat

Er schiebt der Fleischeslust den letzten Riegel vor, indem er nicht mehr indirekt, sondern direkt vom Heiraten abmahnt (de mon. c. 3 Oe. I. 765). Er bestimmt die Kirche, ihre Nachlaßgewalt zu sistieren, damit die Menschen nicht noch andere Sünden begehen (de pud. c. 21 Oe. I. 843). Er gibt neue Fastengesetze (de iei. c. 1 Oe. I. 852) und regelt die sittliche Führung (de fug. c. 1 Oe. I. 461). Er gibt authentischen Aufschluß über die Trinität (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 654) und die Wiedertaufe von Häretikern (de pud. c. 19 Oe. I. 835). War Christus notwendig für die Weiterführung des mosaischen Gesetzes, so Montanus für die des christlichen.<sup>1)</sup> Christus hat Moses, der Paraklet hat Christus vollendet.<sup>2)</sup> Darum ist der Paraklet vicarius Domini (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884), so wie Christus war vicarius Patris (adv. Marc. l. III c. 6 Oe. II. 129).

Die Gesetzgebung Christi ist so in manchen Punkten abrogiert — „die neue Prophetie“ tritt an deren Stelle.<sup>3)</sup>

Allerdings bemüht sich Tertullian, auch die neue Gesetzgebung dadurch auf Christus zu beziehen, daß er sie als letztes Ziel Christi angesehen wissen will. „Auch sie gehört keinem anderen Christus zu, als demjenigen, der gesagt hat, er habe noch viel anderes, was vom Paraklet gelehrt werden soll, und was nicht weniger beschwerlich ist, als das, wovon man damals nichts wissen wollte“ (de mon.

---

paracletum aliquid tale docuisse, quod aut novum deputari possit adversus catholicam traditionem aut onerosum adversus levem sarcinam domini (de mon. c. 2 Oe. I. 762)

<sup>1)</sup> et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum (de fug. c. 14 Oe. I. 492).

<sup>2)</sup> T. stellt folgende Entwicklungsreihe auf: der »Anfang« — Naturoffenbarung; die »Tage der Kindheit« — mosaisches Gesetz; das feurige »Jugendalter« — Evangelium; die volle »Reife« — der Paraklet; vgl. de virg. vel. c. 1 Oe. I. 884: quod ab initio fuit — Moses — Christus et Paulus — Paracletus; ähnlich de mon. c. 14 Oe. I. 784. Zum Unterschied von der katholischen Skala: patriarchae — lex — dominus — apostolus (ad ux. l. I c. 2 Oe. I. 671).

<sup>3)</sup> So nennt T. die neue Autorität mit Vorliebe: de mon. c. 14 Oe. I. 784; de iei. c. 1 Oe. I. 852; adv. Marc. l. III c. 24 Oe. II. 156; l. IV c. 22 Oe. II. 215; adv. Prax. c. 30 Oe. II. 697.



auch Christus eine ungleich höhere Bedeutung zu als Montanus, dem Vollender der Sittenregel. In diesem Sinne erscheint auch nach dem neuen Systeme Christus als Grund und Ziel der Offenbarung, so zwar, daß die neue Prophetie nur durch die ausdrückliche Anerkennung der Hoheit Christi vollen Wert erhält. „Der Paraklet wird ihn verherrlichen, von ihm reden, und erst so auf Grund der vorgängigen Glaubensregel anerkannt, wird er all das Viele noch offenbaren, was zur Sittenzucht gehört“ (de mon. c. 2 Oe. I. 763).

In der Theorie war hierdurch freilich die Bedeutung Christi für das Sittengesetz gewahrt, in Wirklichkeit aber erst recht geleugnet, da ja nicht der tiefe Inhalt seiner eigenen Predigt, sondern nur die äußere Beziehung zu seiner Glaubensregel der neuen Disziplin ihren letzten Wert gab. Als Lehrer der Sittlichkeit galt Christus nur mehr insoweit, als er Lehrer des Glaubens war. Diese Unterwertung des Gesetzgebers Jesu war um so verhängnisvoller, als der Montanismus, wie wir fanden und noch finden werden, fast durchweg nur das Feld der Sittlichkeit, weniger das der Lehre, erst recht nicht jenes der Gnade bebaute. Christus trat dadurch bedenklich in der Sphäre des Innenlebens vor Montanus oder vielmehr vor dessen Paraklet zurück.

Montanus bzw. der aus ihm redende Paraklet trat bei Tertullian so sehr an Christi Statt in den Vordergrund, daß er ihm nicht bloß zur Gesetzes-, sondern auch zur Kraft- und Gnadenquelle wird. Es hängt das mit einer eigentümlichen Anschauung zusammen, die Tertullian schon in katholischer Zeit bevorzugt hat: der Fortschritt der Religion ist ihm wesentlich ein sittlicher. Nach dem Fortschritte der sittlichen Aufgaben bestimmt sich nun aber auch das Gnadenmaß. So wurde dem Neuen Bunde eine reichlichere Gnade übertragen als dem Alten „wegen der Empfänglichkeit des erweiterten Lehrsystems“ (apol. c. 21 Oe. I. 197); die christliche Grundkraft der Geduld wurde dem Menschen verliehen, weil auch das neue Gesetz sich erweitert und vervollkommnet (de pat. c. 6 Oe. I. 599). Insofern nun die neue Prophetie die größtmögliche Vervollkommnung darstellt, mußte aus ihr die größtmögliche Heilsgnade erfließen,





nicht bröckelt.<sup>1)</sup> Allein in Fragen der Disziplin versagte diese Autorität. Allerdings hatten die Apostel die Idee der christlichen Heiligkeit und Sitte voll erfaßt. „Sie besaßen ja ebenso den Hl. Geist in seiner ganzen Fülle, nicht bloß teilweise wie die anderen Leute“; ihre Prophetien, ihre Wunderkräfte, ihre Sprachengabe bestätigten das zur Genüge (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 744). Was sie darum als ihr persönliches Empfinden, als ihr innerstes Wollen, das über jedwede Opportunitätsrücksichten erhaben war, aussprachen etwa in Form eines wohlmeinenden Rates, der nicht wie ein allgemeines Gebot nach der Empfänglichkeit der Gesamtheit formuliert werden mußte: das war nicht mehr ihr Meinen und Raten, sondern eine Kundgebung göttlichen Willens. Es stand „gewissermaßen auf der gleichen Stufe mit den göttlichen Vorschriften, weil auf göttliche Absichten sich stützend“ (de cor. c. 4 Oe. I. 425). Aber es steht ihm auch fest, daß die Apostel „diese ihre höhere Anschauung und bleibende Willensmeinung“ („potiores sententias et perpetuas voluntates“, de monog. c. 14 Oe. I. 784; vgl. c. 11 Oe. I. 778 sq.) nicht mit der nötigen Kraft zur Anerkennung und Durchführung gebracht, ja, daß sie nur zu oft „rein menschlichen Rücksichten“ („hominis prudentis consilium“, de exh. cast. c. 4 Oe. I. 744), der „Schwachheit des Fleisches“ willfahrten, so zwar, „daß sie über ihre eigene Ausschreitung bedenklich wurden“.<sup>2)</sup> Vom pädagogischen Standpunkte aus hatten sie ja nicht so unrecht: „das Jugendalter der neuen und gerade damals entstehenden Kirche“ brachte es mit sich, daß „man in jenem Kindheitszustande des Glaubens noch nicht wußte, wie man sich hinsichtlich des fleischlichen und

---

<sup>1)</sup> totidem enim apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem nationum . . . proinde ut gemmae illuminaturi sacram ecclesiae vestem, quam induit Christus pontifex patris, proinde ut et lapides solidi fide, quos de lavacro Iordanis Iesus verus elegit et in sacrarium testamenti sui recepit (adv. Marc. l. IV c. 13 Oe. II. 187).

<sup>2)</sup> adde, quod et haec ipsa humani consilii interiectio, quasi iam recogitationem excessus sui passa, statim se refrenat et revocat (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 743).

geschlechtlichen Triebes zu verhalten habe“ (de monog. c. 11 Oe. I. 779). Aber eben wegen dieses nötigen Entgegenkommens gegen die milchdürstende Kindeszeit der Kirche war ihre Disziplin noch in den Kinderschuhen, rückständig wie die Christi. — Der Paraklet und sein Wort standen darum wie über dem ethischen Lehrwort Christi auch über der apostolischen Predigt. Seine Lehren machen den Inhalt der neuen Bibel aus. Die anderen Schriften des Neuen Bundes werden zwar dadurch nicht ausgeschlossen, aber doch zu der mehr oder minder antiquierten „früheren Bibel“ gerechnet.<sup>1)</sup>

Daß mit der Verkümmern der Autorität Christi und der Apostel in notwendiger Folge auch das fortlebende Apostelamt in der Kirche, wie es Tertullians katholische Schriften in der Hierarchie, zumal im Episkopat verwirklicht gefunden hatten, merklich entstellt ward, soll der nächste Abschnitt zu begründen versuchen.

#### § 6. Der Paraklet und die bischöfliche Rechtsgewalt.

Die vielen schonungslosen Invektiven, welche Tertullian gegen den Klerus, zumal gegen den Bischof schleudert, möchten dazu bestimmen, ihn als einen prinzipiellen Gegner des hierarchischen Institutes zu erklären. Schon in seiner katholischen Zeit ist ihm der übertriebene Konservatismus der Bischöfe ein ärgerlich Ding (de or. c. 22 Oe. I. 577). Später entsetzt er sich über die Geistlichen, die zu Hause Götzen fertigen und in der Kirche die Eucharistie spenden (de idol. c. 7 Oe. I. 75). In der montanistischen Ära sieht er mit Hohnlachen auf die bischöflichen Flüchtlinge, die in der Friedenszeit so löwenherzig taten und nun die Hasenflucht ergreifen (de cor. c. 1 Oe. I. 418; vgl. de fug. c. 11 Oe. I. 480). Die träge Behäbigkeit mancher Hierarchen, die „hübsch mit Ruhe und Sicherheit unter dem Vorwande der Hirtensorge des Friedens pflegen“, gibt ihm Anlaß zu

---

<sup>1)</sup> *evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum* (de mon. c. 4 Oe. I. 765).

bitterem Spott (de fug. c. 13 Oe. I. 490). Auch sonst ist es ihm ein Genuß, über bischöfliches Tun und Lassen zu raisonieren, so wenn ein Bischof eine jung verwitwete Zwanzigjährige der Witwenschar einreicht (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896), wenn er Digame in den Klerus aufnimmt oder wohl gar selbst ohne jegliches Erröten gegen das ausdrückliche Apostelverbot als Digamus präsiert (de monog. c. 12 Oe. I. 782). Die Doppelportionen des Bischofs bei der Agape (de iei. c. 17 Oe. I. 878), seine salbungsvolle väterliche Würde beim Rekonziliationsakte (de pud. c. 13 Oe. I. 817 sq.), sein Anspruch, Sünden vergeben zu können an Gottes Statt (de pud. c. 21 Oe. I. 843), all das macht ihn gallig und boshaft.

Und doch wäre nichts verfehlter, als in dem montanistischen Tertullian den geschworenen Feind der Hierarchie schlechtweg zu finden. Tertullian — und durch ihn der dogmatische Montanismus — waren zwar aus Prinzip Gegner der spezifischen Weihegewalt, wie wir später noch sehen werden, keineswegs aber grundsätzliche Feinde der hierarchischen Rechtsgewalt, insoweit sie sich auf die Leitung und Vollziehung disziplinärer Aufgaben bezog. Gerade die neue Prophetie trug ja so ganz gesetzlichen, disziplinären Charakter: ihre Kraft und Würde liegt in der Disziplin. „Disciplina hominem gubernat“ (de pud. c. 21 Oe. I. 841) war ihr Axiom. Darin lag der Ruhm des Paraklet, das kirchliche Leben und Weben in die scharfkantigen Formen straffster Disziplin umgegossen zu haben — darum sein Name novae disciplinae institutor (de mon. c. 2 Oe. I. 762), disciplinae determinator (de pud. c. 6 Oe. I. 815).

Weil wesentlich Disziplin, verlangte gerade darum die neue Prophetie nach einer ordnenden, leitenden Autorität, welche das neue Gesetz dem Einzelnen vermittelte und dessen Durchführung überwachte. Diese Autorität konnte aber nicht etwa charismatischen Berufen vorbehalten sein, weil ja diese nur außerordentliche waren. Folgerichtig hätte man danach besonders den Frauen, die nach dem Vorbilde der Aquila und Priscilla vor allem gerne in Visionen schwärmten, eine Kirchengewalt einräumen müssen, und das schien selbst



dictum (de exh. cast. c. 4 Oe. I. 743 <sup>1)</sup>). In straffem Gehorsam gegen dieses Prophetengesetz bewährt sich der wahre Gesetzesjünger, darum ist denn auch zumal in den Augen eines Montanisten seine tiefste Eigenschaft die eines christlichen, dem obersten Gottesgesetze blindwilligen Soldaten (miles christianus <sup>2)</sup>).

Im Banne dieses soldatischen Gehorsams standen denn auch die Bischöfe, nicht mehr über, sondern unter der Disziplin. Darum verblieb den drei hierarchischen Ständen als vornehmste Aufgabe, die Untergebenen in den neuen Gesetzesdrill einzuführen und darin zu festigen.

Mit Vorliebe nennt gerade der Montanist Tertullian die Geistlichen den „Stand der Kirchendiener“. Speziell dem Bischofe bestreitet er jede höhere Vollmacht. Die „Amtspflicht der Kirchenzucht ist ihm allein übertragen; er hat nicht vorzustehen wie ein Gebieter, sondern als Diener“ (de pud. c. 21 Oe. I. 842). Es fordert seine scharfe Rüge heraus, wenn ein Bischof auch in unbedeutenden Dingen „die Kirchendisziplin verletzt“ (de virg. vel. c. 9 Oe. I. 896). — Die Bischöfe „an Gottes Statt“ nach der Formel des Ignatius, die Bischöfe als Formalprinzip des Kirchenleibes nach der Anschauung des Irenäus haben hier keinen Platz mehr.

Die neue Prophetie leugnet demgemäß die Rechtsgewalt der Hierarchie nicht schlechthin, wohl aber lähmte sie ihre Aktivität. Es hängt das zusammen mit ihrem beharrlichen Anspruch, die vollendete Prophetie zu sein, alles unfertig Überkommene, von Christus und den Aposteln der freien Willkür Überlassene definitiv und auf die vollkommenste Art geregelt zu haben. Der starre Gesetzespositivismus der neuen Lehre, welcher das freie Leben des Evangeliums ertötet, ist hier wie nirgends bemerkbar.

<sup>1)</sup> Vgl. die Aussprüche: quae noluit, reiecit; quae reiecit, damnavit; quae damnavit, in pompa diaboli deputavit (de idol. c. 18 Oe. I. 100); si potuit, ergo iam noluit (de cult. fem. l. I c. 8 Oe. I. 710).

<sup>2)</sup> non enim nos et milites sumus? eo quidem maioris disciplinae, quanto tanti imperatoris? (de exh. cast. c. 12 Oe. I. 753; s. S. 53).

## § 7. Der Paraklet und die bischöfliche Lehrvermittlung.

Weniger einschneidend als in der Disziplin machte sich naturgemäß der Einfluß des Paraklet im Gebiete der rein dogmatischen Lehre und ihrer apostolisch-bischöflichen Überlieferung geltend. Das war ja des Tertullian eifrigstes Bemühen, das von der katholischen Kirche in der festen Form der Glaubensregel übernommene Glaubensgut unverletzt zu bewahren. Darauf gründete sich sein Anspruch, zu den Rechtgläubigen zu zählen, daraus folgerte er auch die Glaubwürdigkeit der neuen Prophetie. Mit der Glaubensregel mußte er nun aber auch deren authentische Vermittler und Zeugen anerkennen. Je mehr ihn die Gnostiker von dem ehrwürdigen Boden der Heiligen Schrift verdrängten, desto mehr sah er sich genötigt, auf die äußeren Stützen der alten Lehre zu weisen, so wie er es in seiner besten katholischen Zeit getan. So kam es, daß Tertullian auch nach seiner Trennung von der Kirche in den Bischöfen die berufenen Zeugen des Glaubens suchte und fand. Die Reihenfolge der Bischöfe ist ihm gegen Marcion die Instanz, welche die Echtheit der Apokalypse verbürgt.<sup>1)</sup> Ihre Lehrüberlieferung bietet vollste Zuverlässigkeit, weil getragen vom Lehrberufe.<sup>2)</sup>

Es erscheint auffällig, daß Tertullian in seiner montanistischen Zeit nicht bloß das faktische Lehrzeugnis, sondern den apostolischen Lehrberuf der Bischöfe unverkennbar hervorhebt. Hat sich etwa sein theologisches Gewissen im Kampfe mit den Gnostikern geschärft und zur Überzeugung von einem göttlichen, unantastbaren Lehrberuf der Bischöfe durchgerungen? Gewiß nicht. Dieselbe Schrift, welche eingangs die weitreichende Lehrgewalt des römischen Bischofes rühmend anerkennt,<sup>3)</sup> flammt auf im Proteste gegen einen

<sup>1)</sup> nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recens in Ioannem stabit auctorem (adv. Marc. I. IV c. 5 Oe. II. 165; cf. I. I c. 21 Oe. II. 71; I. III c. 1 Oe. II. 122).

<sup>2)</sup> porro quod traditum erat, id erat verum, ut ab eis traditum quorum fuit tradere (de carn. Ch. c. 2 Oe. II. 428).

<sup>3)</sup> nam idem (sc. Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem

bloß menschlichen Lehrer: „Wir sind nicht Schüler von Menschen, sondern vom Paraklet“ (adv. Prax. c. 13 Oe. II. 669). Der bischöfliche Lehrberuf hat ihm daher nach wie vor keineswegs dogmatischen, sondern historisch apologetischen Charakter und beschränkt sich auf die glaubhafte Vermittlung des öffentlichen Lehrbewußtseins vom Vater, Sohn und Geist, d. i. auf das Zeugnis für die Glaubensregel.

Doch auch so fällt das neue System einer klaffenden Zerrissenheit, einer schreienden Halbheit zum Opfer. Konnte Tertullian auf dem Felde der Disziplin unter Wahrung des altkatholischen hierarchischen Prinzips die Autoritäten wechseln, ohne deswegen den Zusammenhang mit der alten Kirche offen preisgeben zu müssen, — hier auf dem Glaubensgebiete vermochte er dies nicht. Je ausgiebiger er das Dogma auf historisch-empirischen Boden verpflanzt hatte, desto weniger konnte er der altkatholischen Bischofsreihe entbehren, da nur sie — seinen eigenen Voraussetzungen zufolge — die legitime Brücke zwischen christlicher Urzeit und Gegenwart herzustellen vermochte. Die neuen montanistischen Bischöfe blieben also im Grunde nur auf das disziplinäre Gebiet beschränkt, das Glaubensgut mußte man von den altkatholischen Lehrstühlen zu leihen nehmen. Die unglückselige Scheidung zwischen Christus und Paraklet, den Aposteln und Montan, Dogma und Disziplin spaltet so auch das bischöfliche Hirtenamt.<sup>1)</sup> Gerade unter diesem Gesichtspunkte erscheint die neue Prophetie als groteskes, stilloses Außenwerk, als entstellender Auswuchs.

Tertullian scheint diese Unfertigkeit erkannt zu haben. Darum neigt er in einer seiner letzten Schriften (de virginibus

---

iam prophetias Montani . . . et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, . . . coegit et literas pacis revocare iam emissas (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654).

<sup>1)</sup> Auf Grund dieser Scheidung vermag T. die scheinbar widersprechenden Grundsätze aufzustellen: hinc praeiudicatum sit id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum, quocunque posterius (adv. Prax. c. 2 Oe. II. 655); und anderseits: in omnibus posteriora concludunt, et sequentia antecedentibus praevalent (de bapt. c. 13 Oe. I. 632).





wandte und in seiner Gottesoffenbarung die letzte, höchste Autorität suchte. Freilich galt sie ihm nicht so ausschließlich wie auf dem Gebiete der Sitte, nicht über Christus hinausführend, sondern in seine Lehre einführend; sie ist weniger ergänzende und abschließende als bekräftigende, begründende Autorität.

Der Paraklet ist ihm „Tröster“ auch in Glaubensschwierigkeiten, er „führt in alle Wahrheit ein“, und unterweist „viel besser“, so daß man „jetzt um so fester an den einzig wahren Gott glauben kann“ (adv. Prax. c. 2 Oe. I. 654). Daß Gott das Wort hervorgebracht „wie eine Wurzel den Schößling“, gilt in dem schwebenden trinitarischen Streit als willkommenes Dogma des Paraklet;<sup>1)</sup> so wird er zum berufenen „Verkünder der einzigen Monarchie und zugleich Erklärer der sogenannten Ökonomie“ (adv. Prax. c. 30 Oe. II. 697; vgl. c. 2 Oe. II. 654 sq.). Der Geist des Paraklet hat „die bisherigen Urkunden durch klare Beleuchtung der Worte und Gedanken von aller Zweideutigkeit und Dunkelheit gereinigt“; „durch klare Verkündigung des ganzen Lehrgeheimnisses hat er die schwer verständlichen Parabeln beseitigt. Wollte man aus seiner Quelle schöpfen, man brauchte nach keiner Lehre mehr zu dürsten, keine Streitfrage würde ferner mehr erhitzen“ (de res. carn. c. 63 Oe. II. 551).

So wird der Paraklet zum obersten Lehrer in Glaubenssachen, wie er sich auch zugleich als oberster Herr der Kirchendisziplin kundgibt. Es leuchtet ein: die bischöflichen Amtsbefugnisse treten hierdurch stark in den Hintergrund. Wie keine Initiative in der Kirchenzucht, so besitzt der Bischof fast ebensowenig in der Kirchenlehre.

Daraus, daß Tertullian jegliche Selbsttätigkeit der Bischöfe für alle Zukunft unterband und die gegenwärtige Befriedigung der Kirchenbedürfnisse durch den Paraklet als eine habituell bleibende, für die noch übrige Zeitperiode vollauf genügende betrachtete, ist ersichtlich, wie sehr er von der Überzeugung

<sup>1)</sup> protulit enim deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium (adv. Prax. c. 8 Oe. II. 662).



diese Beziehung ist bei ihm keine organisch fortzeugende, sondern eine tote, unfruchtbare. Petrus ist der Grundstein der Kirche und ihrer Ordnungen, nicht weil seine Vollgewalt alle ihre anderen Autoritäten in sich begreift und legitimiert, sondern nur deshalb, weil sie zeitlich den anderen vorausging und vorbildlich für sie war. Mit anderen Worten: der Felsenberuf Petri hat bei ihm nicht übertragbaren amtlichen Charakter, sondern ist lediglich persönlicher, privater Vorzug. Herausfordernd fragt Tertullian den römischen Bischof: *qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam . . . sic enim et exitus docet: in ipso ecclesia exstructa est, i. e. per ipsum etc.* (de pud. c. 21 Oe. I. 843).

Damit ist die katholische Anschauung von dem „höheren Vorrang“ der römischen Kirche nach der Formulierung des Irenäus (adv. haer. III, 3, 2) ihres dogmatischen Kerns ausdrücklich beraubt und läßt höchstens noch historische Begründung zu.

Gerade in dieser heftigen Ablehnung des Primats durch Tertullian offenbart sich wieder so recht deutlich der feindselige Geist, mit welchem der Montanismus der in der bischöflichen Suprematie verkörperten, machtvollen Initiative entgegentrat. So gewiß in der Primatialgewalt des römischen Bischofs wie in einem Brennpunkte die gesamte, in den Diözesankirchen wirksame Lebensenergie vereinigt war, so gewiß bedeutete ihre Verneinung eine Verleugnung aller kirchlichen Aktivität. Tote Erstarrung des Kirchenkörpers war die unausbleibliche Folge des montanistischen Prinzips.

Mochten darum auch in katholischen Kreisen zunächst andere augenfälligere Bedenken gegen die neue Lehre er-

---

*sui de monogamis erat collocatura* (de mon. c. 8 Oe. I. 773). — *Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque sc. martyr interrogatus atque confessus feret secum* (Scorp. c. 10 Oe. I. 522 sq.). — *Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem?* (de praescr. haer. c. 22 Oe. II. 20).

hoben worden sein, wie jenes von der ungewöhnlichen Art und aufdringlichen Form der Prophezeiungen,<sup>1)</sup> oder ihr unapostolischer Charakter (de mon. c. 2 Oe. I. 762; c. 15 Oe. I. 785; de iei. c. 1 Oe. I. 852; c. 10 Oe. I. 865 etc.), im Grunde stellte sich der antimontanistische Gegenkampf als eine naturnotwendige Reaktion des inneren Kirchenlebens gegen drohende Unterbindung und Verknöcherung dar. Der Kampf um den Primat war typisch für den Kampf um die kirchliche Selbstheit. Weniger gegen den Bischof von Karthago als gegen die Petruskirche als die Trägerin des kraftvollsten Kirchenbewußtseins richteten sich darum instinktiv die Angriffe Tertullians. Wie er dem Kallixt das „ego“ im peremptorischen Bußedikt nicht verzeihen kann (de pud. c. 1 Oe. I. 792) und offen mit dem Aufgebot aller Dialektik gegen den römischen Anspruch, Nachfolger des Felsenmannes und seiner Felsenkraft zu sein, protestiert, so spielt er auch hin und wieder verblümt auf die verhaßte römische Hegemonie an und stellt sie boshaft genug in Gegensatz zur schlechthinigen Wahrheit.<sup>2)</sup>

In dieser antirömischen Anschauung weiß er sich und seine Partei offenbar isoliert. Das apostolische Machtbewußtsein, das aus dem Bußedikt des Kallixtus spricht, fand in der altkatholischen Kirche willige Anerkennung. Wie hätte dieser römische Erlaß sonst auch in Karthago publiziert werden können und dürfen? Er selbst gesteht gegen Ende seines schriftstellerischen Wirkens (adv. Prax. c. 1 Oe. II. 654), daß die Verweigerung gerade des römischen Placet die montanistischen Kirchengemeinden in Asien und Phrygien verurteilt und entrechtet hat. Es entgeht ihm auch nicht, daß nach allgemeiner Anschauung der zeitgenössischen Theologen im petrinischen Amte nicht bloß

---

<sup>1)</sup> So wohl Apollinaris in seinem verlorengegangenen Werkchen *παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθως δῆθεν* (Eus. H. E. V, 19).

<sup>2)</sup> hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883); vgl. de iei. c. 17 Oe. I. 878: statim totos primatus tuos vendas.

ein disziplinäres kirchliches Hoheitsrecht, sondern selbst die kirchenamtliche Schlüsselgewalt gründe. Gerade durch die Leugnung des Primatsgedankens versucht er darum — wie wir später noch sehen werden — der Annahme einer amtlichen Bußgewalt den Todesstoß versetzen zu können.

Die Leugnung des Primats war Tertullian nicht gleichbedeutend mit der Verneinung einer historisch betrachteten Nachfolgerschaft auf dem Stuhle des hl. Petrus. Nirgends bestreitet er diese. Im Kampfe gegen das Bußedikt setzt er sie geradezu voraus: nur weil er in Kallixt den legitimen Nachfolger des Petrus erblickte, sah er sich zu solch gewagten Deutungen des an Petrus ergangenen Herrenwortes, zur Unterscheidung von *potestas* und *disciplina* (s. später) genötigt. Hätte sich für Tertullian auch nur der geringste Anhaltspunkt geboten, der römischen Kirche den petrinischen Ursprung zu bestreiten, wie bereitwillig wäre er wohl darauf eingegangen! Allein die herrschende Zeitanschauung kam ihm hierin mit nichts entgegen. Im Gegenteile: der Kampf mit den Gnostikern hob die apostolischen Kirchen deutlicher als je von dem allgemeinen Kirchenbilde ab und wahrte ihren altehrwürdigen Charakter. So war auch Tertullian ungefähr in der gleichen Zeit, da er über den „apostolischen Herrn“ nörgelte (*de pud.* c. 21 *Oe.* I. 842), gezwungen, eben dessen edle Abkunft gegen Marcion festzuhalten (*adv. Marc.* I. IV c. 5 *Oe.* II. 165).

#### § 10. Der Paraklet und das Gnadenleben.

Ungleich feindseliger als gegen die Kirche der Zucht und Lehre mußte sich Tertullian naturgemäß gegen eine kirchliche Gnadenanstalt wenden. Hatte er schon in seiner katholischen Zeit die aktive Heilsursächlichkeit der Gnade nicht immer gebührend gewürdigt, so stellte er sie jetzt gänzlich hinter persönlicher Kräfteentfaltung zurück. Der Gedanke der Erlösung und der Wiedergeburt in Christus erblaßt so weit, daß er selbst für die Tilgung der Erbsünde kein besseres Sühnewerk kennt als persönliche Sühneleistung, vor allem das strenge, montanistische Fasten. „Wie der

Mensch durch sein Nichtfasten das Heilslicht ausgelöscht, so vermag er es umgekehrt durch sein Nichtessen wieder anzuzünden.“<sup>1)</sup> Weniger im Munde eines gläubigen Katholiken, wohl aber bei Tertullian war eine solche Redeweise verfänglich. Gerade der werkhafte Grundzug, dem er von jeher ergeben war, läßt darin nicht etwa eine rhetorische Übertreibung, sondern bewußten Grundsatz vermuten.

Eine ähnliche Entgleisung ist auch in seinem montanistischen Urteil über die Heilskraft der Bluttaufe wahrzunehmen. Hatte er ehemals deren materielle Grundlage, ihren Charakter als Blutopfer auffallend gegenüber ihrem geistigen Inhalt als heroischen Liebesakt betont, jetzt spricht er dieser Blutkraft des Martyriums an sich ausdrücklich erlösende Opferwirksamkeit zu: „Die Abwaschung durch Blut macht durch sich selbst rein, so wie ja auch aus dem Rot und Scharlach eine Weiße wie die des Schnees und der Wolle hervorgeht“ (Scorp. c. 12 Oe. I. 529). Darum ist es nicht zu viel gesagt: „Gott begehrt nach dem Blute der Menschen.“<sup>2)</sup> Diese Wertung des Blutes als sündentilgendes Sakrament bestimmt ihn nicht bloß dazu, ihm die volle Heilssicherheit zuzuschreiben, sondern selbst einen Heilsanspruch darauf zu gründen: „Der Blutschlüssel zum Himmelreich ist durch Petrus jedem Märtyrer in die Hand gedrückt. Darum tritt auch dem Märtyrer an der Schwelle der Ewigkeit kein Aufenthalt und kein Fragesteller entgegen. Er wird nicht mehr untersucht, sondern anerkannt; nicht

---

<sup>1)</sup> porro, cum et ipse ieiunium mandet et animam conquassatam proprie utique cibi angustis sacrificium appellet, quis iam dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto primordiale iam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis deo faciat per quam offenderat, id est per cibi interdictionem, atque ita salutem aemulo modo redaccenderet inedia, sicut extinxerat sagina, pro unico illicito plura licita contemnens (de iei. c. 3 Oe. I. 856).

<sup>2)</sup> sanguinem hominis deus concupiscit? Et tamen ausim dicere, si et homo regnum dei, si homo certam salutem, si et homo secundam regenerationem (Scorp. c. 6 Oe. I. 512). Freilich in de fug. c. 12 (Oe. I. 487) begehrt nicht Gott, sondern der Antichrist nach dem Blute der Menschen.





Wege sittlicher Kraftanstrengung. Erst wenn diese Selbstheiligung durch das Aufhören der Sünde vollendet ist, tritt die Vergebung ein.<sup>1)</sup> Während aber Tertullian in der katholischen Zeit diese Vergebung nicht bloß auf die Tatbitte des Sünders, sondern zumal auf das Gebet der Kirche und des in der Kirche wirkenden Christus zurückführte (S. 82), also ihren sakramentalen Charakter immerhin wahrte, lehnte er als Montanist für die große Masse der schweren Sünden ein solch wirksames Fürbittgebet ab. Die Kapitalsünder — und hierzu zählte er nunmehr nicht bloß die bekannte Trias (vgl. de pud. c. 19 Oe. I. 838) — wurden für immer aus der Kirchengemeinschaft und dem Kirchengebete ausgeschlossen.<sup>2)</sup> Eben dadurch waren sie auch des Erlösergebetes Christi verlustig: horum ultra non erit exorator Christus (de pud. c. 19 Oe. I. 838). Wollten sie also dennoch die göttliche Vergebung erlangen — und diese Hoffnung ward ihnen nicht verwehrt (non frustra agetur, de pud. c. 3 Oe. I. 797) —, so waren sie auf die eigenen Kräfte allein angewiesen: ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare (a. a. O.). Das Vervollkommnungs- bzw. Bußstreben des Individuums betätigt sich danach für viele Fälle ausschließlich als die wirksame Kraft in dem Heiligungsprozeß. Alles in allem: Die Rechtfertigungsgnade erscheint als natürliche Lebensursächlichkeit stark, wenn nicht völlig zurückgedrängt. Sie gilt ihm nur als Lohn für den bewiesenen Vervollkommnungseifer, als gottgegebener Abschluß des sittlichen Entwicklungsprozesses, aber nichts weiter. Darum bringt er sie so gerne mit dem meritum und der

---

<sup>1)</sup> sed etsi venia potius est paenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione delicti. Ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus (de pud. c. 10 Oe. I. 814).

<sup>2)</sup> eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris, nec amplius ab ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis (de pud. c. 1 Oe. I. 794; c. 7 Oe. I. 806).

satisfactio in Verbindung, weil sie deren gottgewollte Endwirkung ist.<sup>1)</sup>

Die christliche Persönlichkeit ist demnach wesentlich eine sittliche. Das Göttliche an ihr ist nicht Lebensprinzip, sondern äußerliche Zutat. Wie Christus aus der Zentrale des kirchlichen Lebens entfernt wurde, so verschwindet er auch als Mittelpunkt des persönlichen Innenlebens. Der Gegenkampf von Gesetz und Gnade, den wir gegen das Ende seiner katholischen Zeit inaugurirt sahen, entscheidet sich zu ungunsten der letzteren.

Aus dieser Ignorierung der in Christus verliehenen Gnade erklärt sich auch seine — schon früher vermerkte — nicht völlig korrekte Auffassung des Verhältnisses vom Alten zum Neuen Testamente. In der katholischen Periode weiß er die wesentliche Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten wohl zu würdigen: wie der Stand der Freiheit und Gotteskindschaft über den der Knechtschaft, das Fleischliche über das Geistige,<sup>2)</sup> so erhebt sich das Christentum über das mosaische Gesetz. Allein unvermerkt verblaßt ihm dieser wesentliche Gnadenvorzug des Christentums zu einem bloß graduellen größerer Werk- und Gesetzestüchtigkeit. Durch die Übernahme erweiterter Gesetzeslasten und sonst nichts weiter soll die christliche Gerechtigkeit jene der Schriftgelehrten und Pharisäer übertreffen.<sup>3)</sup>

1) Vgl. auch C. Wirth, Der Verdienstbegriff bei Tertullian, Leipzig 1892, S. 19, 25 ff. — Wirth findet in dem Verdienstbegriffe des T. zwei gesonderte Gedankenelemente (S. 35): das einmal sei verdienstlich die Befolgung der voluntas dei unter Verzicht auf die göttliche »Erlaubnis« (indulgentia); das anderemal: Steigerung des freiwillig übernommenen, satisfaktorischen Strafleidens über das Strafmaß hinaus. In Wirklichkeit einen sich die beiden Elemente in dem Grundgedanken: alles, was über das gemeine Genügen hinausgeht, gehört zum Verdienste, mag nun dieses Genügende positiv durch göttliche Lizenz oder negativ durch göttliches Strafverbot abgegrenzt sein.

2) scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant: tu vero nullius servus, in quantum solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit, ex forma dominica agere debebis (de idol. c. 18 Oe. I. 99).

3) et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem eius,



lebens. Die Sittlichkeit bemaß Tertullian ausschließlich an dem Gegensatze von Geist und Fleisch. Wie er von jeher im großen Weltganzen Christentum und Heidentum, die Religion des Geistes und die Proklamation des Fleisches als schroffe Gegensätze unvermittelt beließ, ohne je ein erklärendes Eindringen des christlichen Geistes in heidnische Elemente für möglich zu halten, so statuiert er auch in der kleinen Welt der Persönlichkeit einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem niederen und höheren Ich, Fleisch und Geist. Und da dieser Gegensatz zumal in der leiblichen Unversehrtheit hervortritt, darum gilt ihm die Sorge um die Keuschheit als die erste Aufgabe des Christentums (*principalis Christiani nominis disciplina, de pud. c. 1 Oe. I. 793*). Die *mera et vera integritas carnis* (l. c.) birgt den Kern der Heiligkeit, sie macht wahrhaft geistig.<sup>1)</sup> Erst durch sie bekommt der Leib seine verlorene Ehre wieder zurück.<sup>2)</sup> Begeistert preist er die „*pudicitia*“ als *flos morum, honor corporum, decor sexuum, integritas sanguinis, fides generis, fundamentum sanctitatis, praeiudicium omnis bonae mentis* (*de pud. c. 1 Oe. I. 791*). Umgekehrt erhebt er nunmehr die Unzucht zum *culmen criminum* (*de pud. c. 1 Oe. I. 794*), während er früher mit derselben Wucht die Idololatrie als *summa offensa, caput iniustitiae, principale crimen generis humani etc.* bezeichnet hatte (S. 85). Begreiflich, wenn sich bei solcher Verschärfung seiner Grundideen das schon anfänglich recht geringe Verständnis der Ehe in sinnlose Invektiven gegen dieses Institut verliert. Die Begründung, welche die zweite Ehe als Hurerei brandmarkt,<sup>3)</sup> gilt nicht minder auch der ersten Ehe, da sich auch in ihr die fleischliche Glut ausschäumt (*de mon. c. 3 Oe. I. 763*).

---

<sup>1)</sup> *per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires* (*de exh. cast. c. 10 Oe. I. 751*).

<sup>2)</sup> *quanti . . . de continentia censentur, qui deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituere* (*de exh. cast. c. 13 Oe. I. 757*).

<sup>3)</sup> Während T. in der ersten Zeit seines Montanismus (*de exh. cast. c. 9 Oe. I. 749*) die zweite Ehe wenigstens nur als eine »species« stupri bezeichnet, beurteilt er sie späterhin (*de mon. c. 15 Oe. I. 785*) skrupellos *iuxta adulterium*.



Lektüre von Afteraszeten innerhalb der katholischen Kirche selber, jener Schwärmer, welche besonders die Pseudo-evangelien wegen ihrer enkratitisch-gnostischen Grundgedanken auf dem christlichen Büchermarkte vertrieben. Die Akten des Paulus und der Thekla zitiert er selber (de bapt. c. 17 Oe. I. 636 sq.); sie vertreten ebenso wie die des Petrus und die Thomasakten den extrem enkratitischen Standpunkt.<sup>1)</sup> Besonders war es aber das Ägyptier-Ev., welches den Leib als „das Kleid der Schande“ in den Augen vieler Christen entrechtete<sup>2)</sup> und eine Geschlechtsvernichtung als den Grundgedanken des Evangeliums hinstellte. Ist es auch nicht erweisbar, daß unserem Tertullian dieses Evangelium vorlag, jedenfalls half es viel dazu, in der christlichen Welt den enkratitischen Gedanken heimisch zu machen. Die oben zitierte Charakterisierung der ehe-lichen Gemeinschaft als *contumelia communis* klingt zudem auffällig an ähnliche Gedanken des Ägypter-Ev. an.

Daß auch Hermas trotz seiner scheinbaren Mäßigung in der Bußfrage mit der enkratitischen Richtung liebäugelte, deutet er selbst an durch den stolzen Beinamen des Enthaltamen (*Ἐρμᾶς ὁ ἐγκρατής*) und durch seine Hochwertung der *ἐγκράτεια* als zweiter, schützender Turmfrau und Tochter des Glaubens, als der schönsten aller Tugenden (Vis. III, 8, 4).

Stand so die aszetische Literatur seiner Zeit, soweit sie sich mit Sicherheit in den Händen des Tertullian vermuten läßt, unter dem Zeichen des Enkratismus, so ist es auch nicht zu verwundern, wenn sich Tertullian darunter beugte. Sein angeborener Realismus mußte ihn hierfür schon deshalb empfänglich machen, weil sich Geist und Fleisch gerade durch ihre schroffe Gegensätzlichkeit so recht als wirkliche, selbständige Größen aus der Einheit der menschlichen Natur heraushoben. Seine realistische Auffassung der Seele als eines mit Gliedern und Sinnesorganen

<sup>1)</sup> A. Lipsius, *Acta Pauli et Theclae*, Leipzig 1891 p. 238 sqq.; *Acta Petri* p. 85 sqq.; *Acta Thomae* p. 11—13.

<sup>2)</sup> E. Nestle, *Novi Testamenti graeci Supplementum*, Leipzig 1896 p. 72.



die von Geburt an die Reinheit pflegten — gesellten sich noch als Christen zweiter Ordnung die Freunde der Einehe. Wurde der Ehegenuß durch Tod vor der Taufe oder freiwilligen Verzicht nach der Taufe aufgehoben, so erstand noch eine neue Mittelklasse von Christen, die der Jungfräulichen, welche von der zweiten Geburt, d. i. von der Taufe an, rein lebten. So blieb der enkratitische Grundzug wohl immer noch derselbe, aber seine Ausprägung im Gemeindeleben war eine dreigestaltige.<sup>1)</sup> Und gerade dadurch erschien die Gemeinde mehr als vorher in der katholischen Zeit zerspalten. Je entschiedener das enkratitische Heiligskeitsprinzip betont wurde, desto schärfer mußten sich die einzelnen Gruppen nach ihrem Verhalten zu diesem Prinzip voneinander absondern. Die montanistische Gemeinde wuchs so im Grunde zu einer enkratitischen, in drei Rangstufen zerfallenden Hierarchie aus; insofern aber diese Rangklassen durch den enkratitisch-gnostischen Grundgedanken geeinigt waren, bildeten sie die eine Gemeinde der Enthaltamen.

Es lag im Begriffe der Pflichtgemäßheit enkratitischer Reinheit, daß alle, welche sich schwerer, offenkundiger Vergehungen gegen die Keuschheit schuldig machten, von der Gemeinde der Enthaltamen ausgeschlossen waren.<sup>2)</sup> Die neue Unterscheidung von vergebbaren und unvergebbaren Sünden war vor allem im Interesse dieser enkratitischen Kirchenreinheit von Tertullian erfunden. Auf Unzucht und Ehebruch wandte er sie mit Vorzug an (de pud. c. 2 Oe. I. 796 sq.). Erträglicher als dieses Vergehen findet er selbst die dem vulgären Gewissen bislang verabscheuungswürdigste

---

<sup>1)</sup> voluntas dei est sanctificatio nostra... Id bonum, sanctificationem dico, in species distribuo complures, ut in aliqua earum deprehendamus. Prima species est virginitas a natiuitate; secunda, virginitas a secunda natiuitate, i. e. a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio; tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur (de exh. cast. c. 1 Oe. I. 737 sq.).

<sup>2)</sup> Als solche betrachtete man stuprum, adulterium, moechia, fornicatio.





fräulichkeit, wie Tertullian ihn verstand, die faktische Unversehrtheit des Fleisches lag, war durch diesen Erlaß der Kirche allerdings der Schimmer der Jungfräulichkeit im streng realistischen Sinne genommen. Der kallixtische Begriff einer heiligenden Sakramentskirche kollidierte mit der montanistischen Auffassung von einer heiligen Kirche der Enthaltensamen.<sup>1)</sup>

Ein versöhnliches In- oder Nebeneinandergehen der beiden Anschauungen war der Natur der Sache nach unmöglich gemacht. Nach diesem Edikte datieren wir denn auch mit ziemlichem Rechte den endgültigen Abfall Tertullians von der Kirche. Um den Preis der katholischen Lehre und der eigenen früheren Ansicht tauschte er die montanistische Kirchenidee ein. Das Wahnbild des Fortschritts, das eigene Erlebnis von der sittigenden Kraft des neuen, aszetischen Kirchenideals täuschte ihn über den klaffenden Bruch hinweg: „Ich schäme mich des nun abgelegten Irrtums nicht; denn ich freue mich, davon frei geworden zu sein, und finde, daß ich nun besser und sitzsamer bin. Niemand schämt sich, wenn er einen Fortschritt gemacht hat. Auch die Wissenschaft in Christus hat ihre Altersstufen“ (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Die er vordem als jugendliche Jungfrau und Mutter, als Braut und Vermählte des Herrn, als den Leib Christi und der Trinität gepriesen

---

ständiges Kirchengesetz: alle Unzüchtigen finden nach einer gewissen Bußzeit sichere Aufnahme. Die Unzucht wurde dadurch der Strafe der zeitlichen Exkommunikation unterstellt und damit aus der Reihe der Kapitalverbrechen gestrichen. Sie gehörte nunmehr zu der von T. in de pud. c. 7 Oe. I. 805 zusammengestellten Klasse. Eine weitere Neuerung sah T. in dem amtskräftigen: ego dimitto, das seiner werktätigen Bußtheorie entgegen war.

<sup>1)</sup> atque utinam et isti, qui meram et veram integritatem carnis obtruncant, amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius, cum moechis et fornicatoribus veniam pollicentur adversus principalem Christiani nominis disciplinam etc. (de pud. c. 1 Oe. I. 793). Ebenso: Quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scil. ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris poenitentiam quam mortem? Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est (de pud. c. 18 Oe. I. 833 sq.).



den Abscheulichkeiten der Bühne, bei den Eitelkeiten der Turnhalle, bei den Spielen, Gastmählern und heidnischen Festen, in Erfüllung einer dienstlichen Obliegenheit beim Götzendienste anderer unter die Zuschauer verloren, oder er hat gewisse Künste der Neugier angewendet, es ist ihm ein zweideutiges Wort der Leugnung oder Gotteslästerung entschlüpft“ — er gilt „aus der Herde ausgestoßen“, gleich dem, der aus Stolz, Hochmut, Eifersucht sich selbst lossagt (de pud. c. 7 Oe. I. 805). Allein „weil sie wiedergewonnen werden können“, dürfen und sollen sie von der Kirche „aufgesucht und zurückgerufen werden“. Nur „wenn sie in ihrer Absonderung verharren“, d. i. im Zustande der Verbostheit, gehen sie verloren (a. a. O.).

Noch viel weniger als die genannten, immerhin nicht unbedeutenden Sünden, schlossen die Fehlritte des täglichen Lebens von der Gemeinschaft der Taufreinen aus. Hierzu rechnet Tertullian: unrechten, länger währenden Zorn, leichtere Schmähungen, unbesonnenen Schwur, Wortbruch, Scham- und Notlüge (de pud. c. 19 Oe. I. 838). Weil sie ihm ihrer Natur nach unvermeidlich schienen, unterlagen sie nicht einmal der offiziellen Kirchenbuße. Sie verblieben demnach innerhalb der Kirche — wie ja auch die verlorene Drachme wegen ihrer Kleinheit noch innerhalb des Hauses verborgen geblieben war — und wurden durch einfache Besserung gesühnt.<sup>1)</sup>

Wenn nun auch die Kapitalsünden als die Sünden des Todes, der Modergruft (de pud. c. 14 Oe. I. 822), der Schande (de pud. c. 1 Oe. I. 792), der Trauer und Niedergeschlagenheit der benachbarten Kirchengemeinden<sup>2)</sup> aus dem lebendigen Organismus der Taufreinen dauernd entfernt waren — eine gewisse äußere Fortdauer der Zusammen-

<sup>1)</sup> in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum (de pud. c. 19 Oe. I. 838); vgl. de pud. c. 7 Oe. I. 806.

<sup>2)</sup> simul apparuit (sc. talentum moechiae), statim homo de ecclesia expellitur, nec illic manet, nec gaudium confert repertrici ecclesiae, sed luctum, nec congratulationem advocat vicinarum, sed contristationem proximarum fraternitatum (de pud. c. 7 Oe. I. 806).



Man kann hier so recht die zahlreichen Reibungen verfolgen, die der gnostisch-asketische Grundkern der montanistischen Gemeinde im Kampfe mit der praktischen Lebensnot erfahren mußte. Die Schroffheit des Ideals wurde gemildert oder wenigstens lebensförmig gestaltet. Wenn man auch das eigentliche Kirchenschiff in seiner enkratitischen Begrenztheit nicht missen wollte, so vergrößerte man um so mehr den Büßerraum, um unter das schützende Kirchendach auch die verlorenen Schäflein bergen zu können.

### § 13. Der Mittlungsberuf der montanistischen Gemeinde.

Das Verhalten der montanistischen Gemeinde gegenüber den Völlsündern verrät uns hinlänglich, welche Auffassung der Montanist Tertullian von dem Gnadenmittlerberuf der Kirche vertrat. War die Kirche wesentlich eine Kirche der Enthaltamen, der Vollkommenen, so war eine Gnadenvermittlung im Sinne einer fortlaufenden, zu übernatürlicher Vollendung mit übernatürlichen Kräften erziehenden Kirchenwirksamkeit nicht mehr am Platze. Wohl oblag der Kirche auch fortan noch die Herstellung des in Christus lebendigen Vollkommenheitszustandes durch den katechetischen Unterricht und die Tauffirmung, allein eben weil dieser Vollkommenheitszustand nicht an dem inneren Angleichungsverhältnis der Seele zu Gott, sondern an den äußeren stabilen Bedingungen des größeren oder geringeren Grades der Enthaltsamkeit gemessen ward, wurde er notwendig als stabil und starr gedacht, und jede innere, organische Entwicklungsfähigkeit geleugnet. Was Tertullian Vervollkommnung nannte, war nicht die Fortbildung des christlichen Subjektes in der Heilserfahrung, sondern die Erhebung des Moralsubjektes vom niederen zum nächst höheren Grade der Enthaltsamkeit. Eine Mehrung des inneren Gnadenreiches war damit keineswegs bedingt — und damit auch auf jede weitere kirchliche Mithilfe verzichtet.

Das einzige heilwirkende Sakrament für den Montanisten war darum die Tauffirmung, insofern hier der neue, in beharrlicher Bußarbeit angebahnte Zustand der Enthaltsamkeit durch und in Christus beschlossen wurde. Die



Diese Grundauffassung der Eucharistie als eines festlichen Heilmahles begleitet ihn noch ersichtlich in den montanistischen Tagen. Wenn er hier den Heilsprozeß an der Bekehrungsidylle des verlorenen Sohnes zeichnet, so vergißt er nicht, auf die Stetigkeit des neuen Heilszustandes hinzuweisen, die im neuen Kleide und im neuen Ringe versinnbildet ist und dem Heilsstande Adams vollkommen gleicht. Die Eucharistie erscheint als „das Fett des Herrn“ für die Begnadeten, als die naturgemäße Heilsspeise für die Wiederversöhnten.<sup>1)</sup> Ein Ausblick auf eine besondere sakramentale den Heilszustand vervollkommnende Gnadenkraft ist nicht wahrzunehmen und liegt nach dem früher Dargelegten wohl auch außerhalb des Gesichtskreises Tertullians. Darum bezeichnet er die eucharistische Feier gerne als Herrenfest (*dominica sollemnia*, *de fug.* c. 14 Oe. I. 491; *de an.* c. 9 Oe. II. 568), als Herrenmahl (*dominicum convivium*, *ad ux.* I. II c. 4 Oe. I. 689), oder Gottesmahl (*coena Dei*, *de spect.* c. 13 Oe. I. 43; *convivium Dei*, *ad ux.* I. II c. 9 Oe. I. 696).

In der Tauffirmung als der wirkenden Heilsursache, in der Eucharistie als dem festlichen Heilszeichen ist sonach die Gnadenwirksamkeit der Kirche im wesentlichen beschlossen. Wohl nennt Tertullian auch die Ehe ein Sakrament ebenso wie Tauffirmung und Eucharistie (*de praescr. haer.* c. 40 Oe. II. 38; *de mon.* c. 11 Oe. I. 777) und preist sie als das reale Abbild der geheimnisvollen Verbindung Christi mit der Kirche (*ad ux.* I. II c. 3 Oe. I. 745). Allein sein bekanntes, geringes Verständnis von der Ehe an sich läßt von vornherein nicht erwarten, daß er ihren sakramentalen Charakter im Sinne einer göttlichen Gnadeneinrichtung verstand. Er sah in der Ehe nicht viel mehr als eine gottgewollte Pflanzschule des Menschengeschlechtes.

<sup>1)</sup> *recordatur* (sc. *ethnicus peccator*) *patris dei*, *satisfacto redit*, *vestem pristinam recipit*, *statum scilicet eum*, quem Adam transgressus amiserat. *Anulum quoque accepit tunc primum*, quo *fidei pactionem interrogatus obsignat*, atque ita exinde *opimitate dominici corporis vescitur*, *eucharistia scilicet*. *Hic erit prodigus filius*, qui *nunquam retro frugi*, qui *statim prodigus*, quod non statim Christianus (*de pud.* c. 9 Oe. I. 811).









Sakramente, besonders die sakramentale Buße, waren dadurch unnötig gemacht. Die Kirche verzichtete auf ihre Aufgabe als mütterliche Heilserzieherin und bevorzugte fortan den Beruf der sich selbst genügenden Jungfrau. Sie war Gnadenmittlerin, aber nur in beschränktem Sinne.

#### § 14. Das neue Subjekt der Gnadenvermittlung.

Nicht bloß darin unterschied sich die montanistische Auffassung von der katholischen, daß sie den Gnadenberuf der Kirche einengte und den Werkberuf der christlichen Persönlichkeit erweiterte: die unheilvolle Unterschätzung der Gnade zeitigte notwendig neue Spannungen. Und weil man an den Wirkungen die Ursache, an den Früchten den Baum erkennen kann, so sind gerade sie als Produkt der montanistischen Grundanschauung von Gnade und Werk so recht geeignet, diese selbst hinwieder scharf zu beleuchten und von der großkirchlichen zu unterscheiden.

Vor allem drängt sich die Frage auf: Wenn einerseits das ethische Subjekt als solches der bevorzugte Träger der Heilswirksamkeit ist, andererseits die Kirche wieder als Heilsmittlerin gedacht wird — wie verhalten sich dann Kirche und ethisches Subjekt zueinander? Wirkt die Kirche über dem Subjekte oder durch dasselbe? Betrachtet Tertullian die Kirche auch noch in der montanistischen Zeit als objektive Gnadenmacht, als gottgesetztes, in sich selbst ruhendes Gnadenorgan oder gelangt seine Kirche erst in den begnadeten Individuen zur Verwirklichung und Lebenskraft? Kurz: Glaubt Tertullian an eine Gnadenanstalt im engsten Sinne oder nur an eine Gemeinschaft der Begnadeten?

Schon die ganze bisher verfolgte Entwicklung Tertullians zielt augenfällig auf eine Emanzipation der Persönlichkeit im Heilswerke. Nicht als ob diese ihm von Anfang an vorgeschwebt, oder als ob er sie auch nur je direkt beabsichtigt hätte — allein sie war das an sich stilvolle, harmonisch abschließende Endglied einer Kette von Ideen, die er schon in der Frühzeit seines Christentums hier und dort gesammelt, in montanistischer Esse geschmiedet und durch die allzu ungestüme Wucht seiner Werkarbeit viel des schimmernden



Ausgehrock und Jungfrauenschleier fordern ihn zur Abfassung eigener Traktätchen auf (de cor. mil.; de pallio; de virg. vel.; — de or. c. 22). Sogar die griechische Sprache benutzt er, um seiner persönlichen Auffassung über die Schleierfrage (de virg. vel. c. 1 Oe. I. 883), über die Schauspiele (de cor. c. 6 Oe. I. 430) allgemeine Geltung zu verschaffen. Und doch, so schreibselig er war, er fühlte sich nie gedrängt, seine Gedanken über das Priestertum in einem eigenen Aufsätze niederzulegen. Nur so im Vorbeigehen berührt er einigemal die allgemeine Priesteridee, und auch hier weniger mit der Wucht eines auf sicheren Gegen-schlag gefaßten Polemikers, als vielmehr in einer gewissen naiven Unbefangenheit, der jegliche ernsthafte Reflexion über die berührte Frage offensichtlich noch fremd ist. Eben deswegen wäre es auch an sich gewagt, aus den wenigen erbringbaren Stellen die programmatische Anschauung Tertullians über das kirchliche Priestertum zeichnen zu wollen, wiese nicht seine ganze uns bekannte Geistesrichtung darauf hin, daß seine wenigen diesbezüglichen Bemerkungen in der Tat nicht zufällige Gedankensplitter, sondern wirkliche Grundsätze bedeuteten.

Die unmittelbare Veranlassung, sich über das christliche Priestertum auszusprechen, bot dem Tertullian bezeichnend genug eine gesetzliche Werkfrage, jene der Einehe. Um für deren befriedigende Lösung eine biblische Basis zu gewinnen, bezog er das alt- und neutestamentliche Priester-verbot, ein zweites Mal eine Ehe einzugehen, auf alle Christen. Konsequent mußte er eben damit auch allen Christen die Priestereigenschaft zusprechen, und zwar nicht bloß die allgemeine, in der Wiedergeburt begründete, sondern jene spezifische, welche der Alte und Neue Bund bei ihrem Ehegesetze im Auge gehabt. Nur dann hatte seine Deutung ihren Vollsinn und vollen Wert.

In der Tat spricht es Tertullian über allen Zweifel bestimmt aus, daß seiner Anschauung nach alle Christen durch das Taufsakrament zu wirklichen, mit der Vollmacht Christi ausgestatteten Priestern gesalbt werden: *vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere.*



sei.<sup>1)</sup> Die Taufbefugnis ließe sich ja in diesem Sinne deuten; Tertullian selbst hat sie in seiner katholischen Taufschrift für den Notfall ausdrücklich den Laien zugesprochen,<sup>2)</sup> — wie aber konnte und durfte er dem Laien ein Opferrecht einräumen, wenn er ihm nicht auch die spezifische Priesterwürde zusprach? Dieses „Opfer“ (oblato) als einfache Laiengabe zu verstehen, geht nach dem früher Behandelten nicht an (s. S. 100). Darunter die Aufopferung einer schon früher konsekrierten Hostie zu deuten,<sup>3)</sup> ist zu gewagt, da ja voraussetzungsgemäß eben der wirkliche Priester mangelt, der die Gestalten vorher konsekrieren könnte. Tertullian wie die alte christliche Literatur überhaupt weiß wohl von einer Privat-Laienkommunion, aber nichts von einer privaten Oblation.<sup>4)</sup> Alle Oblation der Laien geschieht nur durch die Hand des Priesters.<sup>5)</sup>

Der Opferdienst, welchen Tertullian im Falle des Priestermangels den Laien zuweist, ist demnach in Wirklichkeit nichts Geringeres als die Darbringung der Eucharistie selbst. Ausdrücklich bezeichnet er darum das „offerre“ ebenso wie das „baptizare“, als „priesterliche“, d. i. sakramentale Handlung, als „Begehung von Geheimnissen“.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> So Kellner a. a. O. S. 398: „Daß T. damit den Unterschied zwischen Laien und Ordo aufheben wolle, wird niemand sagen; er will ja den vorhandenen erklären.“ Er übersieht, daß nicht die Aufhebung des disziplinären, sondern des sakramentalen Unterschiedes fraglich ist.

<sup>2)</sup> proinde et baptismus, aequae dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit etc. (de bapt. c. 17 Oe. I. 636; s. S. 97 f.).

<sup>3)</sup> So Kellner a. a. O. S. 398; ähnlich I. Döllinger, Geschichte der christl. Kirche I, 1 S. 320; in »Hippolyt und Kallistus« zieht er aber S. 347 diese Anschauung zugunsten der obigen wieder zurück.

<sup>4)</sup> non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur? (ad ux. l. II c. 5 Oe. I. 690).

<sup>5)</sup> stabis ergo ad dominum... et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum etc. (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753); cf. de or. c. 19 Oe. I. 572: nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.

<sup>6)</sup> omnes nos deus ita vult dispositos esse, ut ubicunque sacramentis





traditionem non scriptam), si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus . . . eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus (de cor. c. 3 Oe. I. 421 sq.).

Rechtlich, der Einsetzung Christi entsprechend, stände seiner Auffassung nach die Austeilung der Eucharistie allen Laien zu, weil allen anvertraut. Offenbar betrachtet er hier die Apostel nicht als Vertreter des Priester-, sondern des Laienstandes. Im Grunde denkt er nicht bloß an die Austeilung, sondern an die Konsekration selbst, weil nur unter Voraussetzung einer Laienkonsekration eine Laienausteilung der heiligen Gestalten begreiflich wird.

Ist unsere Darlegung richtig, dann betrachtet Tertullian die Taufe als das Sakrament des christlichen Priestertums. Vergewärtigen wir uns die hohe, einzigartige Bedeutung, welche Tertullian jederzeit dem Wasser der Wiedergeburt zuweist, eine Bedeutung, die eine erweckende Heilskraft anderer Sakramente geradezu entbehrlich macht, so kann uns das schon nicht mehr zweifelhaft sein. In der Tat scheint auch Tertullian bereits in seiner Taufschrift eine Art Priesterweihe zu den heiligen Handlungen des Taufritus zu zählen. Es ist die Salbung mit Öl, durch welche der Täufling die Geisteskraft Christi, das Priestertum, empfängt.<sup>1)</sup> Schon im Alten Bunde bezweckte ja die Salbung das Priestertum. Aber während sie damals rein äußerliche, am Körper sichtbare Zeremonie blieb, ist ihr jetzt durch Christi Kraft geistige Wirksamkeit verliehen. Ausdrücklich bezieht sich denn auch Tertullian zur Begründung seiner Laienpriestertheorie auf die Taufe, „quia qui in Christo

---

<sup>1)</sup> exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant; ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate . . . sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur (de bapt. c. 7 Oe. I. 626).

tinguuntur, Christum induerunt“ (de mon. c. 7 Oe. I. 772). — Hieraus erklärt sich, warum Tertullian die Salbung als gesonderten Taufakt in manchen Sakramentsverzeichnissen eigens mitführt.<sup>1)</sup>

Dieses durch die Taufgnade überkommene Laienpriestertum schwebt ihm wohl mehr oder minder vor, wenn er freigebig allen Christen als den wahren Anbetern Gottes priesterliche Ehren zuerkennt,<sup>2)</sup> wenn er die christlichen Frauen als die „Priesterinnen der Keuschheit“ preist (de cult. fem. I. II c. 12 Oe. I. 731), wenn er die Witwenschaft am reinen Altare eines keuschen Herzens ihres Hohenpriestertums walten sieht (ad ux. I. I c. 7 Oe. I. 680). An sich wären ja diese Ausdrücke unverfänglich und nicht ohne innere Berechtigung; bei Tertullian aber scheinen sie Kinder und Zeugen einer antihierarchischen Anschauung.

In innerstem Zusammenhange mit dieser Überzeugung von dem Priestertum der Einzelpersönlichkeit steht jene andere, die unseren Tertullian schon in der katholischen Kirche lebhaft beseelte, und die durch den Montanismus vollendete Aussprache gewann: der lebendige Glaube an das Einwohnen Christi im Christen. Wie wir gesehen, betrachtete Tertullian die Begnadigung des Christen gerne als persönliche Einwohnung Gottes im Einzelnen (S. 74); in diesem Glauben gründete sein und der Mitchristen Vertrauen auf die Fürsprache der Märtyrer (S. 67). Auch die Wirksamkeit der Kirchenbuße floß in letztem Sinne aus der Allmacht des in den Gläubigen betenden Christus (S. 82). Der urmontanistische Begriff des *homo spiritualis* (S. 142 ff.) förderte diese charismatische Betrachtungsweise. Es wurde bei Tertullian zur stehenden Formel: „Christus ist das Haupt des Mannes, das Antlitz des Weibes“ (de cor. c. 14 Oe. I. 453). Mit Vorliebe nimmt er hierauf Bezug, wenn er zu schweren Verpflichtungen, zumal zum standhaften Bekenntnis anhalten will: in Christo confitendo Christum

<sup>1)</sup> de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; adv. Marc. I. I c. 14 Oe. II. 62.

<sup>2)</sup> nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem (de or. c. 28 Oe. I. 582).

quoque confitetur, qui sit in Christo, dum et ipse in illo est, utpote Christianus . . . Christum autem in se negando, dum se in Christo negat, Christum quoque negabit (Scorp. c. 9 Oe. I. 519). Wer sich um Geld loskauft, marktet um Christus: ut quid ergo de homine Christum redimis in homine, in quo Christus est? (de fug. c. 12 Oe. I. 484). Wie leicht konnte dieser Glaube an den einwohnenden Christus sich bei Tertullian in den Glauben an ein allgemeines Priestertum übersetzen, zumal wenn aszetische Konsequenzen solches zu fordern schienen? Tatsächlich beruft er sich denn auch gerne zugunsten des allgemeinen Priestertums auf dieses charismatische Dogma: nos autem Iesus summus sacerdos et magnus patris de suo vestiens (quia qui in Christo tinguuntur, Christum induerunt), sacerdotes deo patri suo fecit (de mon. c. 7 Oe. I. 772); habes ius sacerdotis in temetipso (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748).

So unterliegt es wohl keinem Zweifel: die dem ganzen Werksysteme des Tertullian zugrundeliegende, durch eine charismatische Betrachtungsweise geförderte Hochwertung der Persönlichkeit durchbricht erkenntlich wie nie zuvor die Schranke des engeren Priestertums und macht für jeden Christen den Zutritt zum Altare frei. Mit Emphase betont Tertullian die Einheit der kirchlichen Ordnung, die wie keinen doppelten Glauben, so auch keine doppelte Sittlichkeit zwischen Klerus und Laien zuläßt: unus deus, una fides, una et disciplina. Usque adeo nisi et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri, qui de laicis alleguntur? (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748). Es gibt keinen Sonderstand im Christentum: an ordo aliqui seorsum debet institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? (de mon. c. 12 Oe. I. 781). — Das Priesterbewußtsein der Einzelpersönlichkeit mochte dadurch kraftvoll aufleben; es griff wohl auch über auf die katholischen Massen und kam zu elementarem Ausdrucke, sobald es von hierarchischen Ansprüchen verletzt zu sein glaubte.<sup>1)</sup> Gewiß

---

<sup>1)</sup> sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit.



göttliche Weihe und Autorität entzogen und der Willkür des Einzelgehorsams überantwortet. So trug sie von Anfang an die Keime des Zerfalles in sich.

Mit der Hypothese Tertullians vom Laienpriestertume war notwendig eine bedeutende Wandelung seines Kirchenbegriffes verbunden. Die bisherige, katholische Betrachtungsweise der Kirche als der einer organisierten Gnadenanstalt vertrug nur ein spezifisches Priestertum. War die Kirche eine objektive, über allem Zeitlich-Menschlichen erhabene Gnadenmacht, so bedurfte sie entsprechender, ebenso unantastbarer Organe, durch die sie unberührt von menschlichen Einflüssen ihren himmlischen Beruf auswirken konnte — ein kirchliches Gnadenbeamtentum war ein Postulat ihres innersten Wesens. In ihm kam sie selber zu permanenter Erscheinung. Ebenso unvergänglich, unverletzlich wie sie selbst war darum auch ihr Beamtenstand, ihr Priestertum. Die Einbeziehung der Laienpersönlichkeit in den Priester-rang hob notwendig dessen gnadenamtlichen Charakter und damit auch die Auffassung der Kirche als einer objektiven Gnadenanstalt auf: die kirchliche setzte sich in eine persönliche Heilsursächlichkeit um. Der Austausch zwischen Gnade und Werk, Amtstum und Persönlichkeit erfolgte einseitig zugunsten der letzteren — und so löste sich notwendig Tertullians Kirche allgemach aus einer innerlich organisierten Einheitsmacht zu einer nur äußerlich lose zusammengehaltenen Summe von Einzelkräften auf.

Hat Tertullian diese Konsequenz erkannt und gezogen? Oder hielt er so wie in seiner katholischen Zeit nach wie vor trotz alledem seine Priester für Kirchenbeamte, für die berufenen Verwalter der Kirchengnade, so daß sich im letzten Sinne seine Kirche als ein großer Priesterorden herausgestellt hätte? <sup>1)</sup>

Die Antwort scheint schwer. Für beide Auffassungen lassen sich Belege bringen. Um zu einem befriedigenden Resultate zu kommen, müssen wir den Grundgedanken seines Laienpriestertums untersuchen und weiterhin jene

---

<sup>1)</sup> So Ritschl. a. a. O. S. 398.



Priestertums ergibt sich jene der Werkpflicht und umgekehrt. In den Priestern erblickt er die geborenen Gesetzesvollbringer; sie sind die privilegierten Werkheiligen. Das allgemeine Priestertum ist ihm so der äußere Ausdruck und das Postulat der allgemeinen, von dem Paraklet geforderten Werkübung, der naturgemäße Reflex der Gesamtheitigkeit. Sein Axiom: „es gibt nur einen Gott und einen Glauben und die Sittenzucht ist auch nur eine“ (a. a. O.) findet in diesem allgemeinen Priestertum seine vollendete Ausprägung.

Tertullian weiß hier nichts mehr von einem Amtsgnadentum, das einer Person, abgesehen von ihren Werken eigen wäre; im Gegenteile, er schließt es ausdrücklich durch den Hinweis auf die bei Gott allein maßgebliche persönliche Werktüchtigkeit aus. Niemand anders als gerade die herrschende Amtsgewalt will er treffen, wenn er bestreitet, daß Gott inbetreff der Personen „Ausnahmen macht“, daß „die Hörer, nicht die Vollbringer des Gesetzes gerechtfertigt werden“. Eben die Amtspriester machten die Prätention, daß sie allein die berufenen Vermittler bei Gott seien, daß ihnen als qualifizierten Amtspersonen auch ohne persönliche Heiligkeit Erhörung werde. Die ganze Ausführung gipfelt demnach in dem Satze: es gibt keine äußerliche Amts-, sondern nur persönliche Werk-Begnadung. Damit ist allerdings dem spezifischen Priestertume und der kirchlichen Gnadenanstalt jeder dogmatische Boden genommen.

Noch klarer tritt seine Abneigung gegen das Amtspriestertum und seine Sympathie für das persönliche Werkpriestertum in der für den Primat und die kirchliche Amtsgewalt so hoch bedeutsamen Schamschrift hervor (de pud. c. 21 Oe. I. 842; Wiss. p. 268, 29 sqq.): in hunc iam gradum decurram, excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. disciplina hominem gubernat, potestas assignat. sed rursum, quid potestas? spiritus, spiritus autem deus . . . quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. quis enim dimittit delicta, ni solus deus? . . . itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse





sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant . . . de tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo etc. . . idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, i. e. ad omnem ecclesiam Petri propinquam? qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et, dabo tibi claves, non ecclesiae, et quaecunque solveris vel alligaveris, non quae solverint vel alligaverint. sic enim et exitus docet etc. . . . (de pud. c. 21 Oe. I. 842 sq.; Wiss. p. 269, 22 sqq.). — Beruft sich der katholische Gegner auf den heilsanstaltlichen Charakter der Kirche, der in der Binde- und Lösegewalt der Nachfolger Petri für immerdar verbürgt und lebendig sei, so hantiert Tertullian mit dem ganzen Apparat exegetischer Afterkunst, um die Vergebungsgewalt Petri als apostolisches Sondergut, nicht als kirchliches Erbstück nachzuweisen. Sein Resultat lautet: das Apostelprivileg hat mit einer angeblichen Kirchengewalt nichts zu tun. Darum bleibt nur die montanistische Auffassung der kirchlichen Nachlaßgewalt noch übrig: nicht eine ordentliche, sondern lediglich eine außerordentliche Vergebungsgewalt kann die Kirche durch ihre charismatischen Größen ausüben und zwar nicht auf Grund des Apostelprivilegs, sondern des ausdrücklichen Zeugnisses Montans.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallixt, Texte u. Unt. z. altchr. Lit., XI, 3. Leipzig 1893 S. 56 ff. mißkennt diesen Gedankengang Tertullians. Nach ihm will T. den Primat ausschließlich bekämpfen, ohne an der kirchlichen Schlüsselgewalt zu tasten. Allein er übersieht, daß es dem Rigoristen gerade darum zu tun ist, eine ordentliche Nachlassungsgewalt der Kirche zu leugnen und zur außerordentlichen abzuschwächen. Darum stellt er nicht bloß Petrus und Kallixt, sondern auch Petrus und die hierarchische Amtskirche als ungleichwertige Autoritäten einander gegenüber: super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et dabo tibi claves, non ecclesiae. Insofern gerade in der apostolischen Amtsnachfolge des römischen Bischofs diese Nachlaßgewalt wurzelt, mußte er

Die Stellung Tertullians ist damit so scharf wie nur möglich präzisiert und von der katholischen Betrachtungsweise unterschieden: es gibt keine ordentliche, sakramentale Gewalt von Gottesgnaden, keine Amtsgnadenvermittlung, also auch kein Amtspriestertum. Nur persönliche Befähigung, individuelle Berufe vermögen den etwa unterbrochenen Konnex zwischen Gott und Mensch wieder zu knüpfen. Die kirchliche Gnadenkraft weicht dem persönlichen Charisma, bzw. der eigenen Werkfähigkeit.

In scharfer Antithese stellt Tertullian wie zusammenfassend am Schlusse der Abhandlung das kirchlich-amtliche und das montanistisch-charismatische Gnadentum gegenüber: *et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. domini enim, non famuli est ius et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis* (de pud. c. 21 Oe. I. 844; Wiss. p. 271, 8 sqq.). Die Gegensätze sind hier offenbar: *ecclesia spiritus — numerus episcoporum; spiritalis homo — episcopus; dominus — famulus; deus — sacerdos*. Das Amtstum der katholischen Bischöfe und Priester ist somit als reines Menschenwerk durch das gottbeglaubigte Geisteswirken der werkfrohen Spiritualen ersetzt und entwertet.

Notwendige Folgerung war: nur der kann priesterliche Verrichtungen mit Erfolg betätigen, dem werkhafte Tüchtigkeit eigen ist. Kapitalsünder sind darum nicht bloß kirchen-, sondern auch göttlichrechtlich von dem Priestertume ausgeschlossen: weil nicht in Christus lebendig, vermögen sie auch nicht Heilsursache zu sein. Darin liegt wohl auch — neben dem Apostelverbot — der Grund, warum die Montanisten jeden Digamus, in ihren Augen ein Kapitalsünder, grundsätzlich von dem Altare fernhielten, und warum sich Tertullian so sehr über gegensätzliche Vorkommnisse in der

---

auch diese verwerfen, aber eben damit den engen Zusammenhang bezeugen, der auch schon nach zeitgenössischer Anschauung zwischen Schlüsselgewalt und Primatialamt bestanden hat. Vgl. die gründliche Darlegung von G. Esser: »Tertullian de pud. c. 21 und der Primat des römischen Bischofs« im Katholik, Mainz 1902, S. 207.

Großkirche ercilt. <sup>1)</sup> Schon gegen Ausgang seiner katholischen Periode scheint er dieser im Grunde spezifisch montanistischen Anschauung nicht ferne gestanden zu sein; wenigstens deutet er an, daß die Unwürdigkeit des Kommunion spendenden Priesters auch die heilige Speise selbst beflecke, d. i. unwirksam mache. <sup>2)</sup> Daraus erklärt sich wohl auch im letzten Grunde die feindselige Stellung gerade der Montanisten gegen die Ketzertaufe: weil ihnen das Verständnis einer objektiven, von menschlichen Gebrechen unberührten Kirchengnade mangelte, konnten und mußten sie jene vom Taufrechte ausschließen, die in häretischer Befangenheit sich mit der Makel widerkirchlicher Lehre befleckt hatten. <sup>3)</sup>

Dieses montanistische Dogma von dem alleinigen Werkpriestertum mochte auch den Papst Kallixt zu jener kräftigen Antithese veranlaßt haben, die so sehr zumal des Hippolyt Unwillen erregte, in Wirklichkeit aber ganz dem katholischen Kirchen- und Priesterbegriff entsprach: daß auch ein todsündiger, also erst recht ein di- oder trigamischer Bischof an sich amtsfähig sei. <sup>4)</sup>

Daß dieser päpstliche Vorstoß nur im Interesse des katholischen Kirchengedankens erfolgte und ein Akt weitblickender Hirtensorge war, zeigt uns die ganze fernere Entwicklung der afrikanischen Ketzer Geschichte, die so recht eigentlich mit der Verkümmern der Priesteridee im Sinne

<sup>1)</sup> prospiciebat spiritus sanctus dicturos quosdam, omnia licent episcopis, sicut ille vester Utinensis nec Scantiniani timuit. Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescences, cum haec sub illis leguntur? (de mon. c. 12 Oe. I. 782).

<sup>2)</sup> nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant (sc. idololatrias), quod contaminant, sed etiam ipsae tradunt aliis quod contaminaverunt (de idol. c. 7 Oe. I. 75).

<sup>3)</sup> unde et apud nos, ut ethnico par, immo et super ethnicum, haereticus etiam per baptismum veritatis utroque homine purgatus admittitur (de pud. c. 19 Oe. I. 835).

<sup>4)</sup> οὗτος ἐδογματίσεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους (Hipp. Philos. IX, 12).



so boten sie nachmals verdrossenen Schismatikern die willkommenen Grundelemente dar, um daraus verderbliche destruktive Tendenzen von der kirchlichen Buße und Weibegewalt zu gewinnen und den Begriff einer kirchlichen Gnadenanstalt zu sprengen.

Eine derartige Auswirkung der Priesteridee Tertullians in der karthagischen Ketzergeschichte gibt uns die letzte Verbürgung, daß wir mit Recht in dem persönlichen Werkpriestertum den Kern seines Laienpriestertums erblicken. Nicht dadurch bildete sich ihm ein Laienpriestertum heraus, daß er rein äußerlich den Kreis des spezifischen Priestertums auch auf die Laien bezog, ohne aber sonst an der dogmatischen Idee einer kirchlichen Gnadenvermittlung zu rütteln. Sein Laienpriestertum bedeutete unendlich mehr: es begriff eine innere Umgestaltung der Priesteridee in sich. Was ihr fortan Kraft und Wirksamkeit gab, war nicht die Kirchengnade, sondern die in persönlicher Heiligkeit sich kundgebende Begnadung des Einzelnen. Insofern diese heiligende Werkübung fortan als das Eigentümliche des Priesterstandes erkannt und zugleich allen Christen zur Pflicht gemacht war, bildete sich die Kirche allerdings zu einem einzigen großen Priesterorden um, aber nicht zu Priestern in dem katholischen, sondern montanistischen Sinne. Danach entscheidet sich auch die Frage, ob Tertullian und im weiteren der Montanismus ein spezifisches Interesse am Laienpriestertum gehabt habe.<sup>1)</sup> Eben weil die Überwertung der persönlichen Werkthätigkeit und im Zusammenhang damit die Unterwertung einer objektiven Gnadenmacht dem Montanismus, wenigstens soweit ihn Tertullian bestimmte, wesentlich war, mußte ihm die Idee des Laienpriestertums ursprünglich und aufdringlich sein. Tertullian sucht allerdings diesem Eindrucke zu begegnen, indem er die Laienpriesteridee als eine kirchlich gegebene voraussetzt und von ihr aus die allgemeine Werkpflicht begründet (s. S. 193). Hiernach wäre das Werkthum nicht Grund, sondern Folge des

---

<sup>1)</sup> Ritschl a. a. O. S. 365 bestreitet dies; I. Döllinger in Hippolyt und Kallixt a. a. O. S. 347 teilt die von uns vertretene Auffassung.



unveräußerliche magna charta himmlischer Würde. Weil aber allen nur nach seinen allgemeinsten Wirkungsformen gemeinsam, weist es notwendig über sich hinaus noch auf ein höheres, spezifisches Priestertum, das mit positiven göttlichen Vollmachten versehen auch die engeren Bedürfnisse der Glieder Christi zu befriedigen vermag.

Das Laienpriestertum der Großkirche berechtigte darum Tertullian keineswegs, das spezifische Priestertum zu leugnen, da es dieses nicht bloß nicht ausschloß, sondern wesentlich mit einbegriff. Nur weil er in jenes Laienpriestertum die fremde montanistische Idee von dem Werkpriestertum hineinrug, weil er an die Stelle des Gnadenberufes den Werkberuf, an die Stelle der amtlichen Vollmacht den persönlichen Befähigungsnachweis setzte, konnte und mußte er dazu gelangen, jedem wahren Christen die Fülle der Priesterwürde zuzuerkennen und in seinem Laienpriestertum die rechte Idee des Priestertums überhaupt erschöpft zu finden.

Wie die katholische Idee vom Laienpriestertum an sich, so weicht auch deren altchristliche Auffassung von Tertullians Betrachtungsweise ab. Keiner der Meister, bei denen er nach eigenem Geständnis oder fremder Notiz in die Schule gegangen,<sup>1)</sup> ist je als erklärter Anwalt eines Werkpriestertums im Sinne Tertullians aufgetreten. Justin, Irenäus und Klemens kennen allerdings ein Laienpriestertum; aber es trägt katholische, nicht montanistische Zeichnung. Justin ist es darum zu tun, das Christentum als die Religion des Geistes möglichst scharf von dem Judentum als der Religion des Fleisches zu scheiden (Dial. 116). Insofern sich diese Unterscheidung vor allem in den beiderseitigen Opfern kundgibt, die bei den Juden materieller, bei den

<sup>1)</sup> Er selbst bezeichnet als seine Lehrer (antecessor) »Justin, den Philosophen und Märtyrer; Miltiades, den kirchlichen Sophisten; Irenäus, den sorgfältigen Erforscher aller Lehrmeinungen; unseren Prokulus, die Zierde des jungfräulichen Greisenalters und der christlichen Beredsamkeit« (adv. Val. c. 5 Oc. II. 387). — Nöldeken a. a. O. S. 50—55 zählt noch den Athenagoras, Melito, Tatian, Minucius Felix und Klemens von Alexandrien zu seinen literarischen Vertrauten. Daß er daneben die pseudo-ascetische Literatur von Hermas bis zum Henochbuche eifrigst benutzte, verrät er selbst zur Genüge.





bejahung anhebt und in der freigewollten, beruflichen Hingabe an Gott und Gottesdienst, also im spezifischen Priestertume, kulminiert. Wie hätte auch Irenäus mit seinem tiefen Verständnisse der Kirchengnade, mit seiner ausdrücklichen Scheidung von Amtswürde und Werkgerechtigkeit (adv. haer. V, 22, 2), mit seinem klaren Blicke für eine wesenhafte Kirchenorganisation (adv. haer. IV, 33, 8) sich zu solch grundstürzender Anschauung versteigen können!

Deutlicher als Irenäus huldigt angeblich Klemens von Alexandrien dem Laienpriestertum.<sup>1)</sup> Allein Klemens spricht gar nicht hiervon: er redet durchweg nicht von der irdischen, sondern der himmlischen Kirche, nicht von der Gnadenvermittlung, sondern von dem Gnadenzustand und himmlischen Beruf. Dieser kennt allerdings keine Unterscheidung zwischen Laien, Diakonen und Priestern. Nicht irdische Amtsstellung, sondern Gnade und Heiligkeitsbesitz werden in der himmlischen Kirche die vierundzwanzig Richterthronen zuweisen. — Klemens leugnet also hiermit nicht bloß nicht die amtliche Stellung von Bischof und Priester in der Kirche auf Erden, sondern setzt sie geradezu voraus. Nur so kann er amtlichen und persönlichen Vorzug in Gegensatz bringen (οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος). Allerdings nennt er die nach Heiligkeit ringenden Gnostiker Presbyter und Diakone, aber nicht in kirchlichem, sondern Literalsinn: insofern sie das Herrengebot üben und lehren (ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκη τὰ τοῦ κυρίου), sind sie im wahren Sinne des Wortes (τῷ ὄντι) Presbyter, weil ehrwürdig; und Diakone, weil dienstbeflissen.

Tertullian ist darum tatsächlich der erste, welcher in der Kirche eine Priesterfrage aufrollte und im antikirchlichen

<sup>1)</sup> Strom. VI, 13: ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασχέσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. Οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκη τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτοιούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρία μὴ τιμηθῇ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέτταρσι καθεδεῖται θρόνοις τὸν λαὸν κρίνων, ὡς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.



einem Kirchengliede wird sie zur Kirche selber, zum gnadenwirkenden Christus auf Erden. „Da, wo es kein Zusammensitzen der Ordinierten gibt, da opferst du und taufst du und bist du Priester für dich allein.“ Der Begriff Kirche ist lediglich Sammelname, kein Wesensbegriff. Er bildet sich äußerlich durch die lokale Vereinigung der einzelnen Heilspersönlichkeiten, ohne daß ihm als solchem ursächliche Bedeutung zukommt. „Wo drei sind, da ist es eine Gemeinde, und wenn es auch nur Laien sind“ (de exh. cast. c. 7 Oe. I. 748). „Jede beliebige Anzahl von Leuten, welche in diesem christlichen Glauben zusammentreffen, wird von dem Urheber und Stifter als eine Kirche erachtet“ (de pud. c. 21 Oe. I. 844<sup>1)</sup>). Das Geheimnis des Lebens der Kirche liegt nicht mehr in der Organisation und ihrem Amtswirken, in der „Anzahl der Bischöfe“ verborgen (de pud. c. 21 Oe. I. 844), sondern in der Heiligkeit der Einzelglieder.

Insofern diese Heiligkeit göttlicher Mitteilung entstammt und in ihrem letzten Grunde Teilnahme an göttlichen Lebenskräften, Innewohnen in Gott selber bedeutet, stellt sich als das eigentliche Kirchenwesen die Gottheit heraus, die alle Heilsbegierigen zur Einheit des göttlichen Geistes verbindet — und so konnte sich Tertullian zusammenfassend zu den programmatischen Sätzen verstehen: *nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspicerint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum* (de pud. c. 21 Oe. I. 844).

Wohl hatte Tertullian, wie wir gesehen, schon in seiner katholischen Zeit gerne die geistige Seite der Kirche hervorgekehrt (S. 90 f.), aber stets mit Berücksichtigung ihrer

<sup>1)</sup> Ähnliche Formeln: *ubi duo, ibi et ipse, sc. Christus* (ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 697). — *Sit tibi et in tribus ecclesia; melius est, turbas tuas aliquando non videas, quam adducas* (de fug. c. 14 Oe. I. 491). — *Ubi tres, i. e. Pater et Filius et S. S., ibi ecclesia* (de bapt. c. 6 Oe. I. 626).



Kirchennamen verstand er nach ihrer geistigen Bedeutung. Sie verdrängten allgemach jene Bezeichnungen, welche auf ein irdisches Gottesreich hinzuweisen schienen, wie die in der katholischen Zeit beliebten Bilder: Arche (de bapt. c. 8 Oe. I. 627; de idol. c. 24 Oe. I. 107), Schiff (de bapt. c. 12 Oe. I. 632), himmlische Heimat (de spect. c. 25 Oe. I. 57; de praescr. haer. c. 42 Oe. II. 41), Haus (de idol. c. 7 Oe. I. 75) etc. — ebenso, wie wir oben an die Stelle von „mater“, das den sakramentalen Gnadenberuf der Kirche deutlich offenbarte, immer mehr das demselben Prinzip der Isolierung und Vergeistigung entstammende „virgo“ treten sahen. Auch formell verrät sich so die neue, spiritualistische Betrachtungsweise: die sakramentale Beziehung der Kirche zu den Gläubigen wird aufgenommen von der aszetisch-mystischen Beziehung der Gläubigen zur Gottheit — die Heilsanstalt wird zur Heilsgemeinde.

Damit war im Prinzip die Heilskirche als unsichtbar erklärt. So sehr das Gesetzhafte in Lehre und Sitte die montanistische Kirche in ihrer Sichtbarkeit als Gemeinde schützte, so sehr mußte anderseits die Leugnung des gnadenanstaltlichen Charakters ihren sichtbaren Bestand als Heilsgemeinde bedrohen. Es gab keine stabile Kircheneinrichtung mehr, die in äußerer, geregelter und darum jederzeit erkennbarer Gnadenwirksamkeit sich betätigte. Was an ihre Stelle trat, waren allerdings sichtbare Persönlichkeiten, die spiritaes, d. i. die Anhänger der neuen Prophetie; allein diese wirkten nicht aus einer bleibend übertragenen Vollmacht, sondern nur von Fall zu Fall aus individueller Geisteskraft. Ihrer Gnadentätigkeit eignete darum wesentlich die Natur des Persönlichen, Wechselnd-Vergänglichen. Die heilmittelnde Kirche war so wenig als Realität sichtbar, wie die Tätigkeit der „Geistesmänner“ selbst.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, I. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche, Erlangen 1885, S. 25 beruft sich darum mit Unrecht auf die spiritaes, um die Sichtbarkeit der montanistischen Kirche zu erweisen. Er läßt sich hierbei ebenso wie Bonwetsch a. a. O. S. 116 von der falschen Anschauung leiten, die »spiritaes« bedeuteten bei den Montanisten eine neue Geisteshierarchie, außerordentliche Kirchen-



Einflüsse dieser spirituellen Auffassung stark vorgebaut; allein erst dem Montanismus blieb es vorbehalten, sie mit programmatischer Entschiedenheit zu vertreten und im Kampfe gegen die Amtskirche zum Unterscheidungsdogma herauszubilden.<sup>1)</sup>

So klar dieses Resultat von Tertullian erkannt war, so unklar verfuhr er in dessen allseitiger, dogmatischer Ausweitung. Wohl nirgends tritt die Schwäche seiner theologischen Spekulation so sehr hervor, wie gerade in der Anwendung des neuen Prinzips von dem Werkpriestertum und der Geisteskirche auf die Gesamtheit der mit Priestertum und Kirche so wesentlich zusammenhängenden Grundfragen von Gnade und Sakrament. Skrupellos setzt er den neuen Fleck auf das alte Kleid, ohne so recht des schreienden Kontrastes gewahr zu werden, der den Katholiken von dem Montanisten schied. Untersuchen wir das alte Katholische in seinem neuen montanistischen Systeme, um die montanistische Eigenart und Halbheit um so greller zu beleuchten.

### § 18. Das Katholische im neuen Kirchenbegriffe.

Durch den Begriff einer Geisteskirche war das neue Prinzip möglichst scharf ausgesprochen und geschützt: es gibt keine amtliche, außerpersönliche Heilsvermittlung; nur die Selbstheit des Menschen vermag heilsursächliche Wirkungen zu setzen.

Die nächste Folgerung war die Auflösung aller außerpersönlichen Heilmittel, die aus dem gottverliehenen Schatze der Kirche die Gnade Christi als objektiv vorhandenes, wenn auch — wegen allenfallsiger Unwürdigkeit des Empfängers

Prescription. -- Allerdings drängten die Reibungen mit der kirchlichen Autorität T. zu schnellerer, kräftigerer Ausbildung seines geistigen Kirchenbegriffes; allein dieser selbst war in der ganzen asketisch-mystischen Auffassung des Christentums durch T. wesentlich begründet. — Übrigens hat T. auch als Montanist die Grundsätze der »Präskription« hochgehalten. D'Alès verwechselt offenbar die *traditio fidei* mit der *traditio disciplinae*.

<sup>1)</sup> Bonwetsch a. a. O. S. 116 erblickt richtig in dem Gegensatze gegen das Kirchenregiment das Wesen des Montanismus, aber er schwächt diesen Gegensatz durch die Aufstellung außerordentlicher Kirchenbeamten wieder ab.





**Werk.** Aber indem er dann Sündennachlaß und Bekehrung innerlich so enge verknüpft wie Ware und Preis,<sup>1)</sup> verwischt er den reinen Gnadencharakter des Sündennachlasses und zieht die sakramentale Wirkung ausschließlich in den Kreis menschlicher Bedingungen.

Je reichlicher er nachmals die Idee von dem Werkpriestertum in sich aufnimmt, desto mehr tritt die Gnadenatur des Taufsakramentes zurück, so daß er sich schließlich zu der Aufstellung verleiten läßt: „Die Seele wird nicht durch das Abwaschen, sondern durch das Gelöbniß geheiligt.“<sup>2)</sup> Die Heilsaktivität ist damit objektiven Potenzen endgültig entzogen und dem Subjekte allein zugewiesen.

Aber auch in dieser montanistischen Ausdeutung des Taufsakramentes vermochte Tertullian sich nicht völlig der katholischen Grundanschauung zu entwinden. Nachdem er einmal das Subjekt als einzigen Heilsfaktor aufgestellt, wäre es nur konsequent gewesen, wenn er die Wiedergeburt nicht als einen einmaligen Akt, sondern als fortlaufenden Prozeß aufgefaßt hätte. Nur in progressiver Entwicklung vermag ja ein menschliches Subjekt sich zu vollenden und das Christusbild in sich auszuprägen. Aber Tertullian hielt nach wie vor an einer aktuellen Begnadigung fest; nur daß sie nicht an äußeren Zeichen, sondern in der inneren Hingebung, am Gelöbnisse erkannt wurde. Nach wie vor galt ihm daher die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt, der Erleuchtung usw. — Sakramental, objektiv gnadenwirkend war demnach trotz allem auch seine Taufe noch, wenn sich auch das objektive Gnadenzeichen durch das subjektive ablöste. Ihm selber unbemerkt trat wie durch ein Hinterpförtchen die objektive Gnadenmacht wieder auf den Plan, und damit die kirchliche Heilsanstalt.

<sup>1)</sup> *quam porro ineptum, quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit (de paen. c. 6 Oe. I. 653); s. S. 112.*

<sup>2)</sup> *quid et ipsos scil. mortuos baptizari ait, si non quae baptizantur corpora resurgunt? Anima enim non lavatione, sed responsione sancitur (de res. carn. c. 48 Oe. II. 531).*



nicht in der Praxis, so daß der Sünder tatsächlich der eigenen Kraft überlassen bleibt.<sup>1)</sup>

Scheinbar hat Tertullian dadurch dem Bußwesen jeden sakramentalen Wert benommen: es stellt sich als ein kirchlich geleitetes Institut der Selbsthilfe dar, das nur subjektive, keine objektiven Heilskräfte bietet. Und doch — wie in der Tauflehre, so verfängt er sich auch hier wieder unversehens in altkatholische Vorstellungen. Spricht er auch dem kirchlichen Beamtentum sakramentale Akte ab, so schreibt er sie anderseits wieder der Kirche zu; denn nur die Kirchenbuße, nicht irgend eine Privatsühne gewährleistet Kirchenfrieden und Sündennachlaß. Damit ist aber der Gnadenerfolg bereits wieder an äußere Bedingungen geknüpft, an die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glieder Christi. Im letzten Sinne ist es doch wieder diese Gemeinschaft, welcher der Sünder Kirchenfrieden und Nachlaß verdankt. — Sowenig wie in der Tauffrage kann demnach Tertullian hier die objektive, außerpersönliche Kirchengnade missen, wenn er sie auch durch Aufstellung subjektiver Heilskräfte gerne aussperren möchte.

Ein ähnliches Spiel wiederholt sich in seiner Abendmahlslehre. Sein Opferbegriff hat uns schon oben dargetan (S. 102 f.), daß ihm der eucharistische Gottesdienst wesentlich Gebetshandlung der Gläubigen war. Nicht in die eucharistische Gabe, sondern in das eucharistische Gebet, d. i. in die bei dem eucharistischen Mahle lebendigen Akte der Danksagung und Hingebung setzte er von Anfang an alle Opferbedeutung. Gerade mittels dieser subjektivistischen Theorie unterscheidet er die christliche Frömmigkeit von der jüdischen, die sich mit objektiv äußerlichen Opferwerten begnügt habe. Die eucharistische Feier ist danach primär ein subjektiver Akt, weil in subjektiven Kräften beschlossen.

<sup>1)</sup> sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant . . . ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (de pud. c. 21 Oe. I. 842. 844).

Wo diese fehlen oder mangelhaft sind, da kommt auch keine Eucharistie zustande. Darum schänden unwürdige Priester nicht bloß das eigene Herz, sondern das Brot selbst, das sie anderen darreichen sollten (de idol. c. 7 Oe. I. 75).

Aber auch hier baut er seine Theorie nicht aus. Parallel mit seiner subjektivistischen Auffassung geht die altkatholisch-objektive, welche in der Eucharistie nicht ein inneres Heilserlebnis Christi, sondern ein außerpersönliches Heilsgut erkennt, das aus der Fülle eigenen Reichtums objektive Gnadenwirkungen setzt. Allerdings sucht er dieser Auffassung der Eucharistie hinwieder durch deren Deutung als Heils- und Freudenmahl, als festliches Heilszeichen vorzubeugen. Allein auch so vermag er über deren sakramentalen Charakter nicht gänzlich hinwegzukommen, denn auch als Freudenmahl bleibt die Eucharistie nährendes Mahl, auch als Heilszeichen kann es einer gewissen Heilsursächlichkeit nicht entbehren. Darum vergißt sich Tertullian selbst so weit, daß er auch noch in seinen montanistischen Tagen die Eucharistie als solche — abgesehen von aller persönlichen Zutat des Christen — als objektives Gnadenmittel preist, als nährendes Speise der hungernden Seele,<sup>1)</sup> als sühnendes Opfer für zeitliche und ewige Anliegen.<sup>2)</sup>

Die Verlegenheit, welche die altkatholische Lehre von dem eucharistischen Opfermahle seinem Werk- und Kirchenbegriffe bereitete, war denn auch zu groß, um überwindbar zu sein. Wie bei keinem Sakramente trat hier die objektive Gnadenfülle dem subjektiven Heilswirken unvermittelt gegenüber. Ihre Anerkennung bedeutete notwendig die Anerkennung einer objektiven Gnadenmacht auf Erden, weil deren Erscheinung und Lebensäußerung. Nur mit der

---

<sup>1)</sup> caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur (de res. carn. c. 8 Oe. II. 478; vgl. de praescr. haer. c. 29 Oe. II. 26).

<sup>2)</sup> commendabis illas duas (scil. uxores) per sacerdotem de monogamia ordinatum (de exh. cast. c. 11 Oe. I. 753); oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus (de cor. c. 3 Oe. I. 422; de mon. c. 10 Oe. I. 776); cf. matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio (ad ux. l. II c. 9 Oe. I. 696).

völligen Leugnung des sakramentalen Charakters der Eucharistie hätte Tertullian seinen rein geistigen Kirchenbegriff zu retten vermocht.

Als Resultat stellt sich heraus: Tertullian wußte seinen Kirchenbegriff nicht rein durchzuführen. So sehr er sich auch bemühte, durch die Betonung des Subjektiven im Heilswirken die objektiven Gnadenkräfte zu beseitigen, die sakramentale in persönliche Heiligkeit aufzulösen, so sehr sah er sich anderseits wieder genötigt, trotz allem an objektive Heilsursächlichkeit zu glauben und mit den Sakramenten auch das Sakrament der Kirche selbst anzuerkennen. Darum konnte er denn auch eigentlich nie des spezifischen Priestertums völlig entraten: die Gnadenmittel forderten Gnadenmittler, welche den kirchlichen Gnadenschatz amtlich verwalteten, also selbst mit einem sakramentalen, in der Kirchengnade, nicht in persönlicher Werkthätigkeit wurzelnden Gnadencharakter bekleidet waren. Noch ziemlich deutlich erinnert an diesen spezifischen Mittlerberuf des Priesters seine Stellung und Aufgabe bei dem eucharistischen Opfer. Die Gemeinde und der Einzelgläubige vermögen nichts ohne den Priester: durch seine Hände allein werden die Gaben dem Herrn dargebracht (*de exh. cast. c. 7 Oe. I. 753*).

Man kann darum endgültig sagen: nur in der These kennt Tertullian eine reine Geisteskirche, nicht in der Synthese. Dem Gesamtbilde nach verblieb der montanistischen Gemeinde auch unabhängig von der Heiligkeit der Einzelglieder ein Schimmer sakramentaler Heiligkeit; ja, er trat bei ihr noch auffälliger hervor als bei der alten Kirche, insofern er von der ganzen subjektivistischen Stilrichtung stark abwich. Diese Sakramentalität der Kirche konnte Tertullian so wenig leugnen, daß er sie sogar mehr oder minder verblümt für seine eigenen Ideen zu verwerten suchte. Wenn er als das große Hauptziel der montanistischen Kirchenpraxis den Ausschluß der Kapitalsünder aus der Kirchengemeinschaft betrachtet, so hat dies doch eine starke, dogmatische Wertung der Kirchengemeinschaft als solcher zur Voraussetzung. In der Tat gilt ihm die Zugehörigkeit zur

---



Entwicklungsgang Tertullians. Schon äußerlich tritt dies in seinen wechsellvollen Kirchenbekenntnissen hervor. Von dem Heiligtume des Mithras weg begehrt er Einlaß in die Bischofskirche; von der Bischofskirche wendet er sich zu dem reinen Tempel des Hl. Geistes, und von da zieht er sich, wenn man der Überlieferung glauben darf,<sup>1)</sup> in ein Privatkonventikel zurück.

Das bestimmende Leitmotiv aller dieser Wandlungen bot der eschatologische Furchtgedanke. Die Spannungen ergaben sich aus dem Zusammenstoß heidnischer, stoischer, christlicher, gnostischer und phrygischer Elemente. Heidnisches Vorleben drängte ihn zu dem Bußchristentum; die anfänglich strenge Disziplin der Kirche bestätigte dieses Bußstreben; gnostisch gefärbte Ascese stellte es unter den Gesichtspunkt des geistig-fleischlichen Gegensatzes. So schärfte sich sein sittliches Gewissen zu rigoristischer Weltflucht und enkratitischem Fleischeshaß. Die neue phrygische Lehre, zu der ihm die stoische ratio den Weg bahnte, sanktionierte diesen Fleischeshaß und nannte ihn den echten Gottesgeist, und die ihm anhängen — die Gemeinde der Geistigen.

Neben diesem weltflüchtigen Buß- und Werkchristentum fand aber Tertullian auch ein weltbejahendes Christentum der Lehre und Gnade vor, ein Christentum, das nicht bloß in die Zukunft schaute, sondern sich in die Gegenwart dauernd einbauen wollte durch eine unwandelbare Lehr- und Gnadeninstitution; ein Christentum, das eben dadurch nicht im subjektiven Heilsdrängen, sondern in objektiven Heilsmächten zur Offenbarung gelangte, also ein sakramentales Kirchenchristentum.

Persönliches Werk- und sakramentales Kirchenchristentum waren die ringenden Kräfte, die bei Tertullian um Ausgleich oder Duldung warben.

Für die Sakramentskirche trat eine achtenswerte Tradition, für die Werk- und Geisteskirche persönliche Vorliebe

---

<sup>1)</sup> Zahn, Forschungen etc. I. S. 53 N. 2, scheint die diesbezügliche Nachricht des sog. Praedestinatus anzunehmen.





emanzipierte Persönlichkeiten einzuschließen; dingliche Heilsursächlichkeit mit subjektiver, die Sakramentskirche mit der Geisteskirche auszusöhnen.

Doch wenn Tertullian dieses Problem auch nicht in seiner kontradiktorischen, ausschließenden Bedeutung klar erkannte und in ebenso ausschließendem Sinne löste, so war er doch der erste von allen kirchlichen Theologen, der sein Bestehen ahnte und eine selbständige Lösung wenigstens versuchte. Und es ist nicht zu leugnen: sein Lösungsversuch war trotz aller Unfolgerichtigkeiten bedeutsam genug, um in der Zukunft für die Kirche eine schwere Gefahr heraufzubeschwören. Drang seine subjektivistische Kirchen-theorie durch, so war es um das herrschende Kirchenwesen geschehen: es verblaßte zu leerem Schemen, weil es seines unvergänglichen Gnadengehaltes und in weiterer Konsequenz auch seines Lehrberufes beraubt war. Nur die Fessel der Disziplin verblieb ihm allenfalls noch, und auch deren Wert hätte mit dem Fortschreiten der subjektivistischen, zentrifugalen Heilstendenz ein fraglicher werden müssen.

Noch mehr: durch die Leugnung des objektiven Kirchensakramentes war die Gnade selbst in ihrer wesentlichsten Eigenschaft als freie Gottesgabe angetastet. Sie erschien nicht so fast mehr als eine Bereicherung des Menschen von oben herab, sondern eher als eine Strebung der Seele nach aufwärts, eher als irdisch-menschliche, denn göttliche Gabe, beschränkt und bedingt wie die menschliche Vollkommenheit selbst.

Eben damit wurde im letzten Grunde auch der rein theistische Gedanke, welcher Gott und Gott allein zum Ausgangspunkte aller religiösen Entwicklung macht, stark beeinträchtigt und einem vom Irdischen ausgehenden Gottesbegriff, wie ihn später der Positivismus und Pantheismus schuf, merklich vorgearbeitet.

So konnte denn in der Tat die Idee Tertullians, zumal deren Ausreifung, für die Kirche zur verhängnisvollen Krisis werden.

Kallixt, der Bischof von Rom, war es, der zur rechten











